مجلة المجمع العلمي العراقي

المجلد العشرون

(١٣٩٠ هـ — ١٩٧٠ م)



٢٠

مطبعة المجمع العلمي العراقي

١٣٩٠ هـ — ١٩٧٠ م

مجلة المجمع العلمي العراقي



المجلد العشرون

(١٣٩٠ هـ — ١٩٧٠ م)



مطبعة المجمع العلمي العراقي
بغداد ١٣٩٠ هـ — ١٩٧٠ م

نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية

الدكتور عبد العزيز الدوري

تناول بعض الباحثين - مثل بيكر وبولياك ولامبتون وكلود كاهن - موضوع الاقطاع ، ولكنه لا يزال بحاجة الى دراسات أوسع .

ويهمنا ان نلاحظ ابتداء بعض النقاط . فدراسة فترة ما أو قطر من الاقطار لا تكفي للوصول الى نتائج عامة ، وخاصة حين لا تقترن الدراسة ببحث الاصول .

واتخاذ الاقطاع الاوربي في العصر الوسيط اساساً لتحديد الاقطاع الاسلامي قد يؤدي الى الارتباك ، ذلك ان الحياة للمدينة والتجارة ازدهرت في فترات مع وجود الاقطاع .

ومن طرف آخر ، فان كتب التاريخ تختلف عن كتب الفقه في معالجة الاقطاع ، فبينما تتحدث الاولى عن الاوضاع العملية ، فان كتب الفقه تهمها الفكرة ، وهي لذلك تورد بعض الوقائع ولكنها ترفض البعض الاخر أو تفسره ، ومع ذلك ففيها دلالات مهمة .

ثم ان لفظة « الاقطاع » اكتسبت مدلولات مختلفة عبر فترات التاريخ الاسلامي ولم تكن مفاهيم الاقطاع هذه تعبيراً عن فترات متتالية دائماً بل كانت متعاصرة احياناً .

يقول المقريزي عن مصر « وقد كان خلفاء بني امية وخلفاء بني العباس يقطعون الاراضي من ارض مصر للنفر من خواصهم ، لا كما هو الحال اليوم ، بل يكون مال خراج مصر يصرف من اعطيه الجند وسائر التكاليف ويحمل ما يفضل الى بيت المال ، وما اقطع من الاراضي فانه بيد من اقطعه . واما مند كانت ايام السلطان صلاح الدين بن يوسف الى

يومنا هذا فان اراضي مصر كلها صارت تقطع للسلطان وامرائه واجناده »[1] وهكذا نلخص التحول في الاقطاع بتعميمه على الجند بدل العطاء ، وبعرضه على مختلف انواع الاراضي ، بما فيها ارض الخراج والملكيات الخاصة ، مما ادى الى بدع اخرى كربط الفلاح بالارض والزامه بفروض جديدة [2].

وقد حاول بعض الباحثين تفسير هذا التحول في الاقطاع من مفهومه الاسلامي الاول الى الاقطاع العسكري ، وظهرت وجهتان . الاولى (لوكجارد وبيجوليفسكايا) وترى الجذور في الانظمة المحلية قبل الاسلام ، والثانية (ولياك ، لامبتون ، كاهين) وترى ان ضعف الخلافة وقلة المال ، وازدياد سلطة الجند وشغبهم ادى الى هذا التحول .

والذي اراه هو ان « الاقطاع » اكتسب عبر الزمن مفاهيم متعددة . من منح ارض بملكية دائمة أو مدى الحياة أو لفترة محدودة . الى منح وارد الارض بدل العطاء ، وبعد ان كان الاقطاع من الصوافي والارض الموات ومن صياع الخلافة ، اتسع الى الاراضي الخراجية ، واتخذ تطبيق القطاعات بدل الرواتب . في حالات محدودة في اواخر القرن الثالث واوائل القرن الرابع للهجرة . فان تحولا خطيراً حصل في العراق بعد التسلط البويهي وذلك بمنح الجند اقطاعات بدل العطاء ، كما شمل الاقطاع انواع الاراضي كافة . وهذا هو الاقطاع العسكري الذي اتخذ اشكالا متعددة من كونه محدوداً بزمن أو خدمة ، الى ان صار وراثيا ، ثم تطور لدى السلاجقة الى اقطاع مقابل تهيئة المقطع لعدد من الجند ، مع التمتع بسلطات محلية واسعة . ولم يكن ما فعله البويهيون استمراراً لتطور سابق ، بل كان تعبيراً عن مفهوم جديد ووجهة جديدة ، وكان بداية خط من التحول انتهى بأن يعم الاقطاع العسكري ويصبح النظام السائد من اواسط آسيا الى مصر .

ومع ذلك فان فهم هـــذا التحول يوجب تتبع التطورات العامة وظهور الملكيات

---

(١) المقريزي ـ الخطط (بولاق) ج ١ ص ٩٧

(٢) ... ج ١ ص ٨٠ ـ ٦ ، واشة الامة ط ٢ ص ٤٠ ـ ٧

الكبيرة ، ثم الظروف التي أدت الى ظهور الاقطاع العسكري وانتشاره . ومن المناسب ان نلقي نظرة على الجذور السابقة للاسلام ثم نرى ما حصل في المجتمع الاسلامي .

يرى لوكجارد Lokkegaard بذرة الاقطاع في سيطرة اهالي الواحات ، الذين تحكمهم سوائل ارستقراطية (أوليجاركية) الى الاوض ، ثم نمو هذه البذرة في اطار دولة ثيوقراطية بتأثير النظام الهلنسي المعروف بـ Locatio أو ضمان جباية الضرائب من جهة ، والنظرة الايرانية لأراضي الرعية باعتبارها في الاساس ملك الدولة (أو الملك) من جهة اخرى . وهو يرى ذلك في « الضمان » و « الالجاء » في الادارة العباسية من جهة ، وفي الاقطاع العسكري على الحدود (الثغور) من جهة أخرى . وهذا يعني - برأيه - ان التوسع في الاقطاع العسكري فيما بعد ، لا يدل على تحول في طبيعة الاقطاع ، بل يشير الى ازدياد اهمية الجند ودورهم ، والتالي نقل الاعتبار الذي يتمثل في الاقطاع اليوم [1] .

أما بيجولفسكايا Pigulevskaia ، فانها في دراستها للاقطاع زمن الفرثيين والساسانيين لاحظت ان ظهوره (في القرنين الثالث والرابع للميلاد) ، يتميز بنمو المدن وتكاثرها ـ وهي ظاهرة تلازم ـ ... الاقطاع الشرقي ... [2] . وتشير بعد ذلك الى الاقطاع الاسلامي لتقول : ان ظهور الاقطاع زمن الخلافة يعود بلا شك الى حقيقة وجود نماذج اقطاعية لملكية الارض قبل الاسلام ، والى ان استغلال الزراع كان اقطاعيا آنئذ » [3] .

لنلق الآن نظرة على الأوضاع قبل الاسلام .

لقد رافق قيام الساسانيين ظهور طبقة جديدة من النبلاء ، هم « الازادهان » وحصل هؤلاء على اقطاعات من الملك لقاء الخدمة العسكرية ، وحصلوا بتأييده ضد النبلاء القدماء من اشراف العشائر ، وصارت القرى اساس اقطاعيات الازادهان والدهاقين وهبطت بالتدريج الى حالة من العبودية . وساعدت الحركة المزدكية (في القرن السادس) على اضعاف

(1) Lokkegaard : Islamic taxation in the classical Period Cop. p. 48 ...
(2) N. Pigulevskaia : Les villes de L'Etat Iranien Paris 1963 p. 153-5
(3) ibid p. 157

النبلاء القدماء ، حتى اذا ما قضي على هـذه الحركة ، صار التفوق للنبلاء الجدد . وكانت لهؤلاء ضياع وقرى ، واصبحت لهم حقوق السيادة على الفلاحين ، حتى ان جباية الضرائب صارت بيد النبلاء الصغار (الدهاقين) . وكان الازاده ان يجهزون كتائب من الفرسان ، ولكن جمهرة المقاتلين منهم كانت من بين الفلاحين . وهبط وضع الفلاحين الى حالة عبودية ، دون اية حماية ، وكان عليهم ان يتبعوا سادتهم الى الحرب مشاة [1] وجاء الفتح العربي ليهدم هذه الاجهزة العسكرية ، بينما بقي الدهاقين في العالب يتولون جباية الضرائب

وفي الامبراطورية البيزنطية ، كان للنبلاء اقطاعيات واسعة ولهم امتيازات ، اضافة الى سلطة واسعة اتخذوها لأنفسهم . وحصلت محاولات منذ القرن الرابع للميلاد لاعطاء الاراضي للمجتمعات القروية ، ولجعلها مسؤولة بصورة مشتركة عن الضرائب ، ولكن هذا لم يوقف النبلاء . وفي القرن الرابع حصل النبلاء على حق الحماية Autopragia ، وذلك اعني عدم دخول الجباة اراضيهم ، ودفعهم للضرائب بصورة مباشرة ، وهـذا الامتياز مع ظلم الجباة وعسفهم ، جعل الملاكين الصغار وأهـل القرى يضعون اراضيهم تحت حماية النبلاء ، ليتحولوا الى مزارعين أو فلاحين يرتبطون بالتربة . ولم تنفع تشريعات القرن الرابع ثم القرنين الخامس والسادس للميلاد ضد الحماية ـ أو الاحتماء بالنبلاء ـ في ايقاف هذا الاتجـاه . يضاف الى ذلك ان الضياع الامبراطورية كانت تنتهي في القرنين السادس والسابع للميلاد عن طريق الايجار او الشراء من قبل النبلاء أو الاقطاع اليهم . ومن جهة اخرى ، فان التجارة والحياة المدنية ازدهرت جنب هذا الاقطاع . وكان النبلاء والسادة الاقطاعيون يعيشون في المدن ، بينما كانت أراضيهم موزعة في جهات مختلفة [2] .

(1) انظر : A. Christensen - L'Iran Sous Les Sassanides P. 66 off ; Pigulevskaja opt. cit P. 155 off.

(2) انظر : A. Ch. Johnson and C. West - Byzantine Egypt, Economic studies PP 20, 23-9, 48 ; I. Bell - Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest pp. 119-125

وجاء العرب فالغوا الامتيازات وعهدوا الى العمال بشؤون الضرائب . وبانت الحماية فترة من الزمن لتظهر من جديد في اواسط العصر الاموي بصورة « الالجاء » . ولكن نظرة الى المجتمع العربي تشير الى ان الاقطاع ادى الى ظهور ارستقراطية ملاكة قبل ذلك ، وان الالجاء كاد يقتصر على الامراء من البيت المالك .

اما في المجتمعات العربية قبل الاسلام ، ويكفي ان نشير الى حالتين ، ظهرت في اليمن ملكيات كبيرة من الضياع والاراضي . فالعوائل الشريفة (وهي كبيرة الحجم عادة) كانت لديها ملكيات اقطاعية او شبه اقطاعية ، وهي تستخدم الفلاحين الاحرار أو العبيد في اراضيها . ومع ان الاراضي كانت تقطع لقبائل أو لعشائر ، فان المنح كان باسم رؤسائها وشيوخها . وكانت لهؤلاء مسؤوليات ادارية تزيد في سلطتهم . ويؤلف عامة الفلاحين الـ « شعب » وكانوا في حماية الاشراف ، أو « ذمة » لهم . ويشكل الاشراف الملاكون (اوالمجالس) الاقطاعية تحكم مع الملك [1] .

ويمكننا ان نفترض ان الاسلام الغى مبدئيا الامتيازات او الصلاحيات لهؤلاء الاشراف الاقطاعيين . ولكن الملكيات الكبيرة استمرت كما يظهر . وهذه ناحية جديرة بالدراسة لنعرف أثرها في التطورات التالية .

وفي الجزيرة العربية ، كانت هناك اراض واسعة لدى القبائل ، هي مراعيها ، وتعد أراضي مشتركة لها . ولا يجوز التجاوز عليها (حمى) . ولكن هذا حدده مبدأ اشاعة الماء والكلأ والنار في الاسلام . يضاف الى ذلك ان حروب الردة قضت الاحماء لحد كبير ، وكان الاحماء في الاسلام نحو قبول الحمى لاغراض الدولة فقط [2] .

وكان للتوسع العربي اثره في البلاد الجديدة . فكانت السياسة ترك الفلاحين والزراع

---

(1) J. Ryckmans - L' Institution monarchique en Arabie ... Meridionale P. 124, and P. 178 - 132

(2) ابن البلاذري - انساب الاشراف ج ، ص ٣٨

على الارض . وهنالك اشارات قليلة وخاصة في العراق ، تدل على ان فكرة اعتبار الارض فيئاً كانت مألوفة ، وربما وزعت بعض الاراضي بهذا المفهوم . ولكن اعتبارات عملية ، وتوجيه الامة بالجهاد ، منعت الأخذ بهذه الفكرة ، فاعتبرت الاراضي ملك الامة وتركت بيد اصحابها لقاء دفع الضرائب وخاصة الخراج ، وقبلت القبائل بهذا التوجيه . ولكنها كان لديها مفهومها الخاص وهو ان وارد الارض يوزع على المقاتلة في كل مصر . ولم يتخلوا عن هذه النظرة ، فكان لذلك أثره على نظرتهم للارض والدولة [1] .

ومن ناحية ثانية ، اعتبرت اراضي الأسر الحاكمة واراضي النبلاء الذين قتلوا أو هربوا اثناء الفتوح ، وبعض الاراضي العامة صوافي لبيت المال ، للخليفة ان يحبس استغلالها أو ان يقطع منها [2] . وهنالك الارض الموات ، أو التي تغمرها المياه (كما في البطيحة) وهذه يمكن استغلالها باذن من السلطة منذ أواسط القرن الاول الهجري على الاقل [3] .
وكان منح الاراضي من الصوافي أو الموات اساس نشوء الملكيات الكبيرة خلال القرنين الاولين للهجرة على الاقل .

وكانت الهجرة الى المدينة ، ثم الى الامصار اساساً في عضوية الامة في صدر الاسلام . وقد شجع الخلفاء الاولون القبائل على الهجرة الى المدن الجديدة والمراكز الاخرى للالتحاق بالقوات المقاتلة وجعلوا ذلك شرطاً للعطاء [4] . واعطيت لقبائل اراضي ليستقروا عليها ، وروعي في ذلك توفر مراعي لماشيتهم دائمة او موقتة . ولكن لم توجد فكرة الحمى في هذه الاحوال [5] . واسكنت بعض القبائل في المدن الساحلية (روابط) واقطعت

(1) [illegible] ص ٤
(2) [illegible] ج ١ ص ٥٩ – ٦٢ ، ٢٤٦٨ – ٢٣٧١ ، البلاذري – فتوح البلدان ص ٢٧٢ – ٣ ، الاموال [illegible] ص ١٣٩ – ٢٤٤
(3) [illegible] البلاذري [illegible] وسائل [illegible] والا [illegible] فتوح [illegible] ٦ [illegible] الخراج [illegible]
(4) [illegible] ج ١ ص ١٧٥ ، [illegible] – شرح [illegible] ج ١ ص ٩٤ – ٥ ، الطبري ج ١ ص ٢٤١٤
(5) البلاذري – فتوح [illegible] ص ٣٢٨ ، ص ٢٤٣

الاراضي لضمان تموينها واستقرارها (١) ولم تختلف هذه الاقطاعات في الاساس عن اقطاعات القبائل في جهات اخرى مثل ديار ربيعة وديار مصر (٢)

وتشير مصادرنا الى ان اهل المدن (خاصة قريش) كانوا في طليعة من سعى الى امتلاك الاراضي ، وسرعان ما تبعهم اشراف القبائل في ذلك . وكان المصدر الاول اقطاع الارض من قبل الخلفاء . وقد منحت اقطاعات من قبل الخلفاء الراشدين ، ولعل الخليفة الثالث عثمان بن عفان توسع في ذلك اكثر من غيره . ومع ان الاقطاعات الممنوحة كانت متواضعة الا أن بعضها كان قرية أو ضيعة كبيرة (٣) . واذا لاحظنا توسيع البعض لممتلكاته بالشراء ادركنا ظهور بعض الملاكين الكبار مثل طلحة والزبير ، مما ولد بعض التذمر لدى القبائل (٤)

وفي العصر الاموي حصل توسع كبير في منح الاقطاعات . بدأ ذلك في ايام معاوية ، حتى اذا كان عهد عبد الملك بن مروان كانت ارض الصوافي في الشام قد اقطعت كلها لقريش ولاشراف القبائل (٥) . وبعدئذ وتتيجة لضغط ما صحح شراء الارض الخراجية ، بدأ ذلك في زمن الوليد بن عبد الملك واستمر الى نهاية الدولة الاموية باستثناء فترة عمر بن عبد العزيز القصيرة (٦) .

وكان اقطاع الارض الموات لاحيائها مصدراً مهما للملكية وخاصة في السواد حيث تراوحت الاقطاعات بين (٦٠) جريباً و (٨٠٠٠) جريب (٧) . وهكذا ظهرت في منطقي

(١) [illegible] ج ص ٧٤ ، ١ ، ٢ ، ٢ ، ٢ ، ٢٧٨ ، ٤٨٢
(٢) [illegible] ص ٢٥٥ ، ٣٤٨
(٣) [illegible] الاموال ص ٢٧٨ ، البلاذري ـ فتوح ص ٣٨٤ ، ٤٨ ، ٤٨٩ ـ ٤٩ ، الطبري ١ ص ٢٣٧٦
(٤) [illegible] ملكيات الاراضي في الحجاز في القرن الاول الهجري ، مجلة العرب ج ٣ ١٩٦٩ ص ١٩٦ وما بعدها وكذا الطبري ج ٣ ص ١٩٥٢ ـ ٤ ، [illegible] ٢١٤ ـ ٥
(٥) [illegible] ج ٣ ص ١٥٤
(٦) [illegible] ص ١٨٤ ـ ٥
(٧) البلاذري ـ فتوح ص ١ ، ص ٣ ، [illegible] ٥ ـ ٦ ، [illegible] ١٤٤٧ م

الكوفة والبصرة اقطاعيات واسعة وملكيات كبيرة قبل نهاية القرن الاول الهجري ، وصار حفر الانهار في الاقطاعات وسواد البصرة ظاهرة مألوفة (١) . واستخدم الملاكون الرقيق في مزارعهم وجيء بأعداد وافرة منهم من شرق افريقيا لاستخدامهم على الارض كما يتبين من ثورة الزنج في أيام الحجاج (٢) .

وكان بعض الامراء من اكبر ملاكي عصرهم ، مثل مسلمة بن عبد الملك الذي استولى على أراضي واسعة في البطيحة مقابل انفاق ثلاثة ملايين درهم لاصلاح البثوق في السواد ـ وحفر لضياعه نهري السيبين لريها (٣) . واقطع سليمان بن عبد الملك يزيد بن المهلب اقطاعاً واسعاً شمل عدداً من الضياع والانهار (٤) . ويمثل خالد القسري أوج هذا الاتجاه فكان التقدير المعتدل لوارد ضياعه في السواد عشرة ملايين درهم (٥) .

ولم يتوقف الاندفاع لامتلاك الارض عند الحصول على اقطاعات أو بالشراء ، بل لجأ البعض الى أساليب اخرى من التجاوز على أراضي الآخرين أو على الصوافي والارض الموات . فمثلاً كان اقطاع آل أبي بكرة ١٠٠ جريب ، ولكن مساحته بلغت ١٠٠٠ جريب بنهاية العصر الاموي (٦) . واستولى ملاكو الكوفة على مساحات واسعة من ارض الصوافي اثر ثورة ابن الاشعث بعد ان احرقوا ديوان الكوفة عمداً (٧) .

ولدينا اشارات الى الالجاء من أواسط العصر الاموي ، فكان مصدراً آخر لتكوين الملكيات الكبيرة . وقد احدث به بعض القرى طلباً للحماية أو للتعزز تجاه أمير ، كما حصل في اذربيجان وارمينيه وفي السواد . وفعل الملاكون والزراع ذلك احياناً للتخلص

(١) ن . م . ص ٣٠٥ ـ ٤٠٥
(٢) البلاذري ـ أنساب ق ٢ ص ٦٠٧
(٣) البلاذري ـ فتوح (ط . م) ٢٤٤
(٤) ن . م . ص ٤١١
(٥) انساب الاشراف ق ٢ ، ١٤٨ ب ـ ١٤٩ ب
(٦) البلاذري ـ فتوح ص ٩ . ، وفتوح ص ٤١٩
(٧) البلاذري ـ فتوح ص ٣٨ ـ ١

من عسف الجباة أو للتهرب من بعض الضرائب . وكان الزراع يلجؤون اراضيهم عادة الى امير متنفذ ، ولنا في مسلمة بن عبد الملك ومروان بن محمد مثلين لجبارة سباع وقرى عن هذا الطريق . وبصورة عامة كانت ملكية الاراضي تصبح للحماة بينما يتحول ملاكوها الاصليين الى مزارعين لديهم [1]

ومن ناحية اخرى ، حافظ بعض الدهاقين على اقطاعياتهم واراضيهم الواسعة عن طريق الاتفاقيات اثناء الفتح ، كما في ايران ، أو بدخولهم الاسلام ، كما في العراق ، واستمروا يجبون الضرائب [2] . الا ان انتشار الاسلام اضعف بالتدرج من سلطتهم ، كما ان توسع الملكيات بين العرب انقص اراضيهم احياناً . لذا عمد بعضهم الى الالجاء مع احتفاظهم بملكية اراضيهم كما في منطقة فارس . ولعل هذه الظروف تفسر سبب قوة الاقطاع في المناطق الواقعة على اطراف ايران مثل ما وراء النهر وطبرستان ، حيث كان تغلغل الاسلام بطيئاً وحل سلطان العرب متأخراً [3]

وقد ضعف تماسك المجتمعات القروية وكيانها نتيجة شراء الاراضي والالجاء ، وربما نتيجة عسف الجباة . وقد اعتبر الاسلام الفلاحين احراراً ، لهم ان يتركوا الارض اذا شاؤا ، وصارت الهجرة من الريف الى المدن ظاهرة مألوفة بل واسعة لدرجة هددت الزراعة ـ كما في العراق ولحد ما بمصر ـ مما جعل بعض الامراء يفكر بتدابير لمعالجة الوضع [4]

هذه التطورات ادت الى ان يصبح اشراف القبائل ارستقراطية ملاكة ، وأوجدت هوة ـ كبيرة احياناً ـ بينهم وبين عامة القبائل ، وولدت تذمراً حتى بين العرب من الملكيات الكبيرة . وقد وعد يزيد بن الوليد في خطابه سنة ١٢٦ هـ بأن لا يحفر نهراً ولا

(١) انظر البلاذري ، فتوح (ط) ص ٤٦ ـ ١ ، ١٧٨ ، ٢١٢ ، وقدامة ، الخراج ص ٢٤١

(٢) انظر الطبري س ١ ص ٢٨٩٩ ، انساب الاشراف ق ص ١١٧ أ ، ٨٨١ ـ ٢

(٣) انظر الشعبي ـ ارسونحاف (الترجمة الاسكندرية) ص ٥٤ ، ص ٦٠ ـ ٦٢ وانظر الاصطخري ص ١٥٨

(٤) البلاذري ، انساب ج ٢ ص ١١ أ ـ ب ، ٧١ ب

يمتلك عقاراً (١).

إن قيام العباسيين لم يضعف الاتجاهات المذكورة بالنسبة للأرض، بل عززها. وساعد ازدهار التجارة على توفير رؤوس أموال تمكن من شراء الأرض وتطويرها، وأصبح اقتناء الضياع دليل الشرف والثروة.

وأعطى العباسيون المثل في الأرض، فقد استولوا على ضياع الأمويين وأعوانهم، واحدثوا ديواناً خاصاً للضياع السلطانية. ووسعوا هذه الضياع بحفر الأنهار واستصلاح الأراضي وبالشراء وللمصادرة. وكانت الضياع السلطانية واسعة وممتدة وموزعة في أرجاء بلاد الخلافة (٢).

وكان للالجاء أثر في تكوين اقطاعيات جديدة. ولدينا بعض الأمثلة. شكا ملاك إلى المنصور ظلم عامل ووعد أن يدفع ربع الحاصل إن قبل الخليفة تسجيل الأرض باسمه (٣). وجاء ملاك آخر إلى أبي أيوب المورياني وقال له: «إن ضيعتي بالأهواز وقد حمل عليّ العمال، فإن رأى الوزير أن يعدها في اسمه، وأحمل إليه كل سنة مائة ألف درهم» (٤). وفي ولاية القاسم بن الرشيد «الجأ أهل زنجان ضياعهم إليه تعززاً به ودفعاً لمكروه الصعاليك وظلم العمال عنهم، وكتبوا له عليها الأشرية وصاروا مزارعين له، وهي اليوم من الضياع». وهنا نلاحظ رغبة الزراع في الحماية لدفع أذى الصعاليك وظلم العمال. ولذا وقعوا عقود بيع الأرض للقاسم، وصاروا مزارعين عنده. وجاء زراع قزوين والجأوا أراضيهم إلى القاسم، «على أن جعلوا له عشراً ثانياً، سوى عشر بيت المال، فصارت أيضاً في الضياع» (٥). وجاء أهالي الشمسية على الفرات وعرضوا على علي بن الرشيد أن يكونوا مزارعين له في أراضيهم إذا خفضت المقاسمة، فجعلت عشرية واتفق على تخصيص حصة له (٦). وفي زمن

(١) الطبري ج ٣ ص ١٨٣٤–١٨٢٠ (٢) الدوري – العصر العباسي الأول ص ٢٧٢
(٣) التنوخي – نشوار المحاضرة ج٨ ص ١٦ (٤) الجهشياري – الوزراء ص ١١٨
(٥) البلاذري – فتوح ص ٤٥٢ (٦) قدامة – الخراج (ط ...) ص ٤٦.

للمأمون جاء أهل المغارة في الجبل وناشدوه رضى جميع أهلها ، أن يقطعوه رقبتها ويكونوا مزارعين له فيها على أن يعزوا ويحموا من الصعاليك وغيرهم فقبلها وأمر بتقويتهم ومعونتهم في عمارتها ومصلحتها فصارت من ضياع الخلافة »[1] . وهكذا حول الالجاء أراضي وضياع كثيرة الى ضياع سلطانية خاصة . والاشارات لدينا كثيرة الى ظلم العمال وابتزازهم أموال الزراع والفلاحين في العصر العباسي[2] . وهذا الوضع ، مع التطورات الاقتصادية ، ساعد على نمو الاقطاع . وهكذا فقد بلغ وارد الاقطاعات (وهي عشرية) في السواد في أواخر القرن الثاني للهجرة أربعة ملايين درهم ، بينما بلغ وارد صدقات البصرة في سنة ٣٠٤ هـ ستة ملايين درهم[3] .

ويذكر المقدسي ان أكثر الضياع (في فارس) مقطعة[4] . وبقي بعض النبلاء الايرانيين يحتفظون بأراضيهم ، لقاء دفع مبلغ محدد[5] ، الا أن عددهم هبط ، في حين توسعت أملاك العرب . وهكذا ظهرت فئة قوية من الاقطاعيين والملاكين الكبار بين العرب ، وهم عادة يعيشون في المدن . ان تأييد الفلاحين للثورات التي تنادي بالعدالة وتتجه ضد الملاكين ، في القرنين الثالث والرابع للهجرة ، يجلب الانتباه من حيث العمق والشمول[6] . وقد كشفت ثورة الزنج (٢٥٥ – ٢٧٠ هـ) عن نطاق الاقطاع في منطقة البصرة وعن مدى استغلال الرقيق في الأرض ، كما دلت على دور التجارة في تهيئة رأس المال وفي جلب الرقيق . ورغم طبيعتها المحدودة فان ثورة الزنج لقيت تأييداً من كثير من

---

(١) البلاذري – فتوح ص ٤٢٧

(٢) الدوري – العصر العباسي الأول ص ٢٦٣ وما بعدها

(٣) قدامة – الخراج ص ٢٣٩ ، ابن خرداذبة ٩٤ ، أبو يوسف – الخراج ص ٦٨

(٤) المقدسي – أحسن التقاسيم ص ٢١ ، (٥) أبو زيد – الحضارة الاسلامية ص ٦٤ – ٦٥

(٦) [illegible] ٢٢٤ [illegible] (الطبري ج ٣ ص ١٢٦٩) ومعروف ان جل الملاكين من العرب . انظر مادة [illegible] في دائرة المعارف الاسلامية ج ٢ ص ٤٣٦ ، وانظر الطبري ج ٣ ص ١٢٧٧ – ٩

القرى المجاورة مما يظهر تدهور اوضاع مجتمعات القرى وسيطرة سادة الاقطاع [1].
ووجدت الحركة القرمطية (أواخر القرن الثالث) تجاوباً كبيراً من الفلاحين في السواد خاصة. وكانت كلمات الداعي الاول الى الكوفة معبرة، اذ قال « امرت ان أروي هذه القرية واغني اهلها وانقذهم واملك بيدهم ثروة اسيادهم » [2]. وكان الاقطاعيون واصحاب الضياع أول من استنجد بالحكومة ضد فعاليات الدعاة. وحين قمت الثورة في السواد، جنح العامل الى الاعتدال « خوفاً على السواد ان يخرب اذ كانوا (اي الثوار) فلاحيه وعماله » [3].

وفي القرن الثالث الهجري اعتمد العباسيون على المرتزقة من الجند التركي فأدى ذلك الى سعصعة سلطانهم واكثر الحركات الانفصالية والثورات الاجتماعية. وبداية الربع الاول للقرن الرابع صارت للجند، برئاسة أمير الامراء، السيطرة الكلية في خلافة مجزأة سياسياً ومرتبكة مالياً. ولم تمض عشر سنوات حتى استولى البويهيون على العراق، واتخذوا خط الاقطاع العسكري على نطاق واسع [4].

ومن المناسب الاشارة الى الآراء في بداية الاقطاع العسكري. ينسب بولاك Poliak اصول الاقطاع العسكري الى المؤثرات التركية المغولية، ويرى انه بدأ في دولة محمود الغزنوي ثم انتقل الى السلاجقة [5]. ولكن بوزورث Bosworth يشير ان الغزنويين الاوائل دفعوا اعطيات الجند بالنقد، وان الاقطاع ظهر لديهم بعد السلطان محمود، ثم أشار الى تحمس كوريلي بان الغزنويين ربما اقتبسوا ذلك من السلاجقة [6]. وترى لامبتون Lambton اصول هذا الاقطاع في القرن الرابع الهجري، نتيجة الحاجة الى المال في وضع

(1) الدوري – دراسات في العصور العباسية المتأخرة ص ٩٢ وما بعدها
(2) ابن الجوزي – المنتظم ج ٥ ص ١١٣ (3) الطبري م ٣ ص ٢٢٠٢
(4) الدوري – دراسات ص ١٢ وما بعدها
(5) Poliak - Feodalite' Islamique R. E. I. V 19 P. 247 off
(6) Bosworth - The Ghaznavids pp. 124-6

شهد تبدلات اقتصادية ، ومن حدور موجودة مثل الايغار والتعجان [١] . اما كلود كاهن Cl. Cahen فيرى جذور الاقطاع العسكري قبل البويهيين ، ويرى ان حكمهم كان اوج لتطور بدأ بتفوق العسكريين قبل قرن .

والذي اراه هو أن خط البويهيين هو بداية مرحلة الاقطاع العسكري ، وان السلاجقة اتموا ما بدأه البويهيون . ويبدو لي ان البويهيين انطلقوا من نظرة عملية تعتبر الارض المفتوحة غنيمة بحق الغزو واهملوا المفهوم الاسلامي بالنسبة للارض . وهذه هي نقطة التحول الهامة في الاقطاع .

حين ننظر الى الوضع في مطلع القرن الرابع الهجري ، نلاحظ ان اقطاع الارض اعني منحها ملكية تامة بما في ذلك حق توريثها ، وكانت الاقطاعات عادة من هذا النوع [٢] . وهناك اقطاعات تمنح ملكية موقتة ، ولخليفة ان ينقصها متى اراد . وتسمى مجموعة الاقطاعات من هذا الصنف (مسترجعات) [٣] . وتوجد اشارات الى اراضي تقطع مقابل ايجار ، وهذا قريب من المقاطعة ، وهي محدودة [٤] . ولدينا اشارات اخرى الى اقطاعات لقادة وامراء مثل نعا ، ووصيف ، ومحمد بن عبد الله بن طاهر وبجكم ، ولكنها لا تختلف عن غيرها في الاساس [٥] . وكان اقطاع الوزراء على الراتب او لاتمام الخدمات امراً مألوفاً في اواخر القرن الثالث ، ويمكن الاشارة الى حالات اخرى قليلة من هذا القبيل [٦] .

وهناك تطبيقات ادارية اخرى ، فهناك قادة جمعت لهم الامارة والخراج . وفي بعض المناطق الستراتيجية على الاطراف ، قد اعطي الامير منطقة (بالمقاطعة) فيدفع لبيت المال

(١) Cambridge History of Iran vol V p. 208 off

وبعدها في ... الاسلامي .

(٢) انظر مسكويه ج ١ ص ١٣٦ ، ص ٢٧٤ ، الصابي ـ تاريخ الوزراء ص ٢٥٧

(٣) عريب ـ صلة الطبري ص ١١٥ (٤) المنتظم ج ٣ ص ١١٥ ـ ٧ الصابي ص ١٨١

(٥) انظر الطبري ج ٣ ص ١٥٣٥ ، ص ١٥٢ ، ١ / ٦٩ ، ص ١٥٢٤ ، الصابي ـ الوزراء ص ١٢٠ ـ ١٢١

(٦) مسكويه ج ١ ص ١٣٣ ، الصابي ص ٢٣ ، التنوخي ـ الفرج بعد الشدة ج ١ ص ١٣١ الصابي (القاهرة) ص ٣١ ـ ٧ و ٢٩

مبلغاً محدداً وتطلق يده . كما ان قائداً قد يعطى اقطاعاً فيدفع من وارده لدفع رواتب الجند كما حصل مع مؤنس (١) .

وهناك حالات خاصة ، فقد يعطى الشخص اقطاعاً معفواً من الضريبة (مثل ابن الفرات) او أن تخفض الضريبة عن اقطاعه (ايغار) . فيدفع الشخص الضريبة عن اقطاعه مباشرة دون ان يدخله الجباة (٢) .

وكانت الارض للوارث . واحياناً الضياع السلطانية مصدر الاقطاعات . وقد تقطع ارض خراجية ، خاصة حين يتوفى صاحبها دون وارث . ولا يخفى ان مبدأ اعتبار الارض الخراجية فيئاً للمسلمين (وقفاً) واعتبار الخراج ايجاراً لها اصبح مبدأ اساسياً كما قال الوزير علي بن عيسى (٣) .

ومن ناحية ثانية ، حصل تطور في نظام الضرائب . فمنذ اواخر القرن الثالث الهجري كانت المناطق حتى في السواد تعطى بالضمان . وقد حصل هذا اثر فترة الاضطراب التي رافقت تحكم الجند الترك في محاولة لتهيئة الاموال في وقت مناسب لبيت المال . ويتولى الضامن جباية الضرائب بمساعدة السلطة أو بدون ذلك ، ولكن حساباته كانت تخضع للتدقيق الحكومي (٤) . ويمكن ان يكون الضامن تاجراً او موظفاً وحتى احد القواد . ومنع الضمان على العادة والوزراء في مطلع القرن الرابع بعد ضمان الوزير حامد بن العباس السواد وما سببه ذلك من ارتفاع في اسعار الحبوب (٥) . ومع ذلك فان قائداً مثل بجكم اعطى ضمان

(١) ابن مسكويه ، ج ١ ص ٢٩
(٢) ابن [illegible] ج ١٣ ص ١٢٢ – ١٢١ ، ص ١٣٩ – ١٤٢ ، ابن [illegible] ([illegible]) ص ٣٦ – ٧ ، ص ١٠٤ (٣) الصابي – الوزراء ص ٣٣١ – ٩
(٤) [illegible] ص ٩ [illegible] (ط . القاهرة) ص ١٤ – ١٥ ، و ص ٢٦ – ٨ ، [illegible] مثلاً [illegible] ص ٤ ، ٥ ، ٤٠
(٥) [illegible] ١٤ ، ابن مسكويه ج ٥ ص ٧٤ – ٧٠ [illegible] [illegible] كتاب [illegible] تضمن الصدقات [illegible] في [illegible] الضمان [illegible] أو [illegible] فأما اصحاب الحروب فقد الضمان عليهم [illegible] الخروج من اموالهم [illegible] المصادر ، وطبقه [illegible] ص ٨٢

الاهواز سنة ٣٢٥/٩٣٦ ، وكان اقوى من ان يشرف عليه المركز [1] وكان العمال عادة منساقين مجدداً ولا تعطي صاحبه حقوقاً خاصة في الناس ، لكنه ساهم في التدهور الاقتصادي

وقد واجهت الدولة ازمة في مطلع القرن الرابع ، وحاولت الخلافة ان تعالج الازمة ببيع الضياع السلطانية (بيع منها بـ ٢٫٥ مليون دينار) وبالقروض المحدودة من التجارة وبانشاء مصرف رسمي مركزي تسلف الخلافة عند الضرورة ، وبتنظيم أدق للميزانية والحسابات ، ولكنها لم تذهب الى منح اقطاعات لدفع رواتب للموظفين والجند [2] .

هذه هي الأوضاع حين دخل البويهيون بغداد سنة ٣٣٤ هـ/٩٤٥ ، وقبل ان ينتهي العام بدأ معز الدولة بتطبيق سياسة الاقطاع العسكري بعد ان شغب الجند من الديلم ومطالبتهم بالعطاء [3] فاعطى معز الدولة الاقطاعات لقادته وخاصته وللجند بدل العطاء . وكانت هذه الاقطاعات من الضياع للمصادرة (ضياع الخلافة وضياع ابن شيرزاد والمستترين) ، وكذلك من ارض الخراج . وشملت هذه الاقطاعات جل ارض السواد (منطقة الكوفة) . واعطى معز الدولة اقطاعات لوزرائه وكبار موظفيه . واما القليل الباقي فاعطي بالضمان لا كابر القواد والجند ، ولبعض المدنيين [4] ثم توسع معز الدولة في اقطاع جنده الاتراك [5] . وعهد لوجوه الديلم ببعض المناطق فاعتبروها طعمة [6] . وفي فترة تالية امال الجند التركي في وارد بعض المناطق (واسط ، البصرة ، الاهواز) . فانقطع الوارد منها لان الاتراك اساؤوا العمل وضيعوا عليهم وتمالموا مع الديلم ، فكسروا على السلطان حقوقه . ووسع الجند اقطاعاتهم ، وامتلكوا الاراضي عن طريق الالجاء او نتيجة هرب الملاكين من الجور [7] .

وهكذا نرى ان جل الاراضي في السواد اقطع للجند ، وزاد الاقطاع العسكري وتوسع

---

(١) مسكويه ج ١ ص ٣٧٤ .
(٢) الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي ص ٢٧
(٣) ابن الاثير ج ٨ ص ٣٤٢ ـ ٣ .
(٤) مسكويه ج ٦ ص ٩٦ ص ٩٨ (٥) [illegible] ج ٦ ص ٩٩
(٦) [illegible] ج ٦ ص ٩٨ (٧) [illegible] ج ٦ ص ١٧٣ ـ ١٧٤

بمرور الزمن ليشمل بقية المناطق البويهية .

فقد سار اخلاف معز الدولة على خطاه حتى صارت الانواع الاخرى من الاقطاع قليلة الاهمية . وتوسع الاقطاع العسكري وانتشر على حساب ضياع الخلافة والصوافي والاملاك الخاصة وأرض الخراج ، بل ان عضد الدولة قطع اراضي الوقف للجند [1] .

ان هذه السياسة بخطورتها وشمولها تمثل خطوة جديدة . اما ان تواجه الخزينة ازمة مالية ، فهذا ليس بجديد ، خاصة اذا تذكرنا ان ايران والعراق معا اصبحا تحت السيادة البويهية مما يخفف المشكلة . كما ان مطالبة الجند بالعطاء ليست ظاهرة جديدة . لهذا فاننا لا نرى في الظاهرتين تفسيراً لمحاولة الجديدة . انما نجد التفسير في ماضي البويهيين وسويتهم الحضارية . لقد جاؤا من بلاد الديلم حيث يسود نوع قبلي من الاقطاع وحيث رئيس العائلة الكبيرة (كتخدا) هو السيد الاقطاعي [2] ، وكانت الدولة بنظرهم مسؤولية عائلية ، وهذا واضح في تاريخهم الاول [3] . وبهذا المفهوم الاقطاعي بدأ توزيع الاراضي التي غلبوا عليها عن طريق الاقطاع هو سبيل المشاركة في ثمرات الغزو . ولنتذكر ان الجند من الديلم ، لا المرتزقة الاتراك . ثم الدين بدؤا المجاح الذي ادى بمعز الدولة الى سياسته الاقطاعية .

هذه الاقطاعات العسكرية لم تكن من حيث المبدأ وراثية ، بل ولم تكن بالضرورة مدى الحياة ، وبامكان الامير البويهي الغاء الاقطاع اذا أراد [4] . والمفروض ان هذه

(1) أبو شجاع ص ٧٢ – ٧٣ ، ابن الاثير ج ٨ ص ٣٠٢ – ٣٠٣ ، الصابئ ، رسائل ص ٣٤١ – ٣٤٢ – ٨ ص ٣٦٢

(2) انظر Minorsky-Domination des Dailamites ، البيروني ، الآثار الباقية ص ٢٢٤

(3) ابن مسكويه ج ٢ ص ١١٣ ص ٢٣٤ ، ص ٣٤٩ – ٣٥١ .

(4) الصابي ص ٨ ، أبو شجاع ص ١٣٧ ص ٢٤٨ ، مسكويه ج ٢ ص ٩٧

الاقطاعات اعطيت محل عطاء وان المقطع مسؤول عن دفع مبلغ للخزينة ، بالنقد أو بالنوع ، وانه مسؤول عن منشآت الري . ويفترض بعد ذلك ان يمارس موظفو الامارة اعمالهم [1] . اما الواقع فهو ان الجند عملوا على ان لا يدفعوا شيئاً ، وحاولوا الحصول على اقصى ما يمكن من اقطاعاتهم . وحين وجد بعض اقطاعاتهم غير مربحة كما يريدون ، تركوها وطالبوا باقطاعات افضل . وهكذا تصرفوا وكأن الاقطاعات ملكاً لهم . ولم يقيموا في اقطاعاتهم بل تركوا لوكلائهم ادارتها وجمع الضرائب بعسف متزايد [2] .

وصارت الاقطاعات العسكرية من اختصاص « ديوان الجيش » ، فهو يتولى تحديد عبرة كل اقطاع وحسابه ويتولى اعادة توزيع الاقطاعات حين تصبح خالية ، اضافة الى احتمالات ادارية اخرى . وهكذا كانت هناك صلة بين تقدير الضرائب وتهيئة الجند . ولا ننسى ان الدولة لم تعترف بواقع المقطعين وكانت تحاول احيانا الحد من نفوذهم [3] .

ويلاحظ ان القائد الذي يعطي اقطاعاً غير مسؤول عن عطاء جنده . ان كان هؤلاء يأخذون اقطاعات أو عطاء من الدولة . ولم تكن لأصحاب الاقطاع اية سلطات قانونية على السكان ، ولكنهم في الواقع فرضوا سلطتهم تجاوزاً . وباستثناء فترة قصيرة من التحديد (زمن عضد الدولة) [4] فان الاقطاع العسكري اتسع ليشمل حتى الريف حول بغداد [5] ، وفرض على اصناف الاراضي المختلفة ، وعزز الامن هرب بعض الملاكين ، أو تخلوا عن اراضيهم لأصحاب الاقطاع ليصبحوا مزارعين او فلاحين عندهم [6] . يضاف الى ذلك انتشار

---

(١) مسكويه ج ٦ ص ٩٨ – ٩٩ .

(٢) ابن الجوزي – المنتظم ج ٦ ص ٩٢ و ٩٨ – ٩٩ أبو شجاع ص ٤٧ – ٥٠ .

(٣) أبو شجاع ص ١٦٥ ، ٢٩٤ – ٥ الصابي ٤٦٨ .

(٤) أبو شجاع ص ٤٧ – ٥ .

(٥) ابن الجوزي – المنتظم ج ٨ ص ٦ .

(٦) [illegible] مسكويه ج ٦ ص ٩٢–٩٨ .

نظام الالجاء الى السادة الجدد ليخلص الملاكون من العامل والتجاوز . فالجند الأتراك في واسط والاهواز والبصرة لم يكتفوا بما خصص لهم من واردات الاقطاعات بل انهم كما يقول مسكويه « تجاوزوا الى الدخول في التلاجئ » ، فتملكوا البلاد واستطالوا على العمال » ويضيف « واقتنوا الاملاك وحاموا على قوم على سبيل التلاجئ فعلوا على حقوق بيت المال » ، وهكذا انتزعت مساحات كبيرة من الأراضي والضياع ملك الجند . ويبين مسكويه وضعه توسع المقطعين العسكريين من معز الدولة بقوله « فتملكوا البلاد ... واستعبدوا الناس » (1) . اما المجتمعات القروية فقد تدهورت ، إذ حرم اهل القرى من كل حماية واصبحوا في حالة تشبه العبودية .

ويلاحظ ان الاساس في هذا الاقطاع هو انه يعني بدل العطاء ، مقابل خدمة المقطع العسكرية . ولكنه لا يعني تنظيماً للسلطة كما في الغرب الوسيط . ولم يكن هنالك تحكم بأرض المقطع جنداً ، كما ان ظروف الاقطاع وطبيعة الجند لم تؤدي الى استغلال الارض او الاستقرار عليها ، بل ادت الى الاندثار والاقفار .

لقد واجه البويهيون في العراق تقاليد ادارية اسلامية متأصلة ، فكان تطورهم في الاقطاع العسكري ينافي المفهوم الاسلامي ، وخاصة حين شمل كل أنواع الاراضي . ولذا لم يعترف بهذا الواقع ، ومن هنا نفهم آراء الماوردي في اقطاع الاستغلال ومحاولته وضع حدود للاتجاه البويهي (2) . كما حاول الامراء البويهيون اعادة اشراف المركز . وجمع الضرائب ولكنهم فشلوا ، باستثناء عضد الدولة (3) . فلما جاء السلاجقة تم الاقطاع العسكري بشكله المتكامل ، واصبح السياسة الرسمية في الناحية النظرية كما هو في الواقع .

منح السلاجقة الاقطاع تعمد بدل العطاء . وتناسب سعة الاقطاع وعدد [illegible] الذين

---

(1) مسكويه ج ١ ص ١٧٤ ، ١٧٥ .
(2) الماوردي — الاحكام السلطانية ص ١٩٤ — ٥ .
(3) ابو شجاع ص ٤٧ — ٥٠ .

يقدمونها المقطع . ومع ان حقوق اصحاب الاقطاع محدودة نظرياً بقضايا الوارد ، الا انهم سرعان ما اخذوا لانفسهم حقوق سيادة على الفلاح والزارع ، ففرضوا رسوماً جديدة وفرضوا السخرة على الفلاحين ووضعوا القيود التي تحد من حركتهم . وفي الفترة السلجوقية المتأخرة اعترفت الدولة بهذه التطورات ، اذ اصبح الاقطاع اقطاع الارض لا الوارد ، واصبح وراثياً مع سلطة شاملة على الزراع وذلك مقابل تهيئة الجند (١)

ان نظرة السلاجقة القبلية ، التي تستند الى الملكية المشتركة للارض ، وتراث البويهيين في الاقطاع العسكري ادت الى هذا التطور . ثم ان نظرة الدولة السلجوقية — كما عرضها نظام الملك — أن الارض (واهلها) تعود للسلطان ، اكسبت الاقطاع العسكري اساساً نظرياً (٢)

وهكذا نرى ان البويهيين ـ بحدود سياستهم الاقطاعية ـ بدؤا خط الاقطاع العسكري ، وجاء السلاجقة بمفهومهم القبلي، مع توجيه نظام الملك ، فنشروا الاقطاع العسكري وحددوا مفهومه . وهذا النظام تركز لدى الزنكيين والايوبيين الذين نقلوه الى الشام ومصر (٣)

ان التحول الذي حصل في مفهوم الاقطاع وواقعه نجد اثره في كتب تناول النظم من ناحية فقهية أو اصطلاحية . (ولن نتناول ما اورده ابو يوسف ، ويحيى بن آدم في كتابيهما عن الخراج ، او ابو عبيد في الاموال ، لانهم كتبوا في فترة مبكرة نسبياً . ولكنا نبدأ بقدامة بن جعفر الذي توفي قبيل ٣٢٠ / ٩٣٢

(١) Lambton-Landlord and Peasant in Persia PP 53-69 P. 75 also P. 445, P. 17 see her article in Cambridge History of Iran Vol. V P. 203-011

(٢) [illegible] في الاقطاع [illegible] ولكن [illegible] في العصور [illegible] [illegible] من العمال السابقين او [illegible] [illegible] وللاكراد والاتراك Bosworth Opt. Cit P. 124 P. 4

(٣) المقريزي ـ الخطط (بولاق) ج ١ ص ٩٧

يعرف قدامة الاقطاع بقوله « هو ان يدفع الائمة الى من يرون ان يدفعوا اليه شيئاً مما ذكرناه (من الاراضي) . يملك المدفوع ذلك اليه رقبة بحق الاقطاع ويجب عليه فيه العشر » . وهو يحدد مجال الاقطاع بالصوافي ، وما كان خالصاً للخلفاء ، من الضياع التي ورثوها وملكوها بوجه من وجوه الملك ، والارض الموات ، وما يجري مجراها مثل الارض التي يغلب عليها الغياض والآجام ، وكذلك الارض التي يركبها الماء وتتم فيها حتى تحول دون الناس وبين ازدراعها والانتفاع بها كالبطائح ، وكلها يحتاج الى جهد ونفقة لاحيائها[1]

وواضح ان قدامة يعطي هنا المفاهيم الفقهية في تحديد الاقطاع [2] ولكن قدامة يذهب ابعد من هذا التحديد ، ويميز الاقطاع عن انواع اخرى من الملكية . فيذكر « الطعمة » ويوضحها قائلا : « والطعمة هي ان تدفع (الامام) الى الرجل الضيعة يستغلها مدة حياته ، حتى اذا مات ارتجعت بعده » . ويبين الفرق بينها وبين الاقطاع بقوله « ان الاقطاع يكون لعقبه من بعده ، والطعمة ترتجع منهم » [3] ثم يذكر « الايغار » ويحدد مفهومه فيقول « والايغار ان تحمى الضيعة من ان يدخلها احد من العمال واسبابهم بما يأمر الامام به من وضع شيء عليها يؤدى في السنة » [4] اي انها ضياع ممتازة تعامل بصورة استثنائية من حيث حمايتها من العمال وربما تخفيض الضريبة الاعتيادية .

وحين ننظر الى « مفاتيح العلوم » للخوارزمي (٣٨٧ هـ / ٩٩٧ م) ، وهو من اواسط العصر البويهي نرى بعض التحول . فهو يعرف الاقطاع قائلا « ان يقطع السلطان رجلا ارضاً فتصير له رقبتها » . ولكنه لا يحدد صنف الارض ولا نوع الالتزام المتقطع من حيث الضريبة . ثم يعرف « الطعمة » بقوله « هي ان تدفع الضيعة الى رجل ليعمرها ويؤدي عشرها ، وتكون له مدة حياته فاذا مات ارتجعت من ورثته » ، ويفهم من هذا ضمنا ان الضيعة قد تكون متروكة أو مهملة أو لا تكون فتعطى لقاء العشر . ويأتي الى الايغار فيعرفه « هو الحماية ، وذلك ان تحمى الضيعة أو القرية فلا يدخلها عامل ويوضع عليها شيء

(1) قدامة – الخراج ورقة ٨٥ ب
(2) ن . م ورقة ٨٤ ب – ٨٥ أ
(3) ن . م ورقة ٨٦ أ – ب
(4) ن . م ورقة ٨٦ أ

يؤدى فى السنة لبيت المال فى الحضرة او فى بعض النواحي » . والجديد هنا ان الايغار يمكن ان يكون لقرية كاملها ، لا لضيعة فقط ، ولهذا دلالة بالنسبة للاقطاع البويهي . ثم يشير الخوارزمي الى الحالات التي تخفض فيها الضريبة تحت اسم « التسويغ » « والحطيطة و « التركة » بقوله « ان تسويغ الرجل شيئا من خراجه فى السنة وكذا الحطيطة او التركة » .[1] ومن هذا يتبين ان الخوارزمي انما يعبر عن تطورات جديدة فى مفهوم الاقطاع وفى معاملات خاصة . ويؤيد هذا ما اورده البوزجاني (٣٨٧ هـ / ٩٩٧ م) فى كتابه المنازل من اشارات الى « الايغارات » والمقاطعات اضافة الى « الاقطاعات » .[2]

وحين نأتي الى الماوردي (٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م) الذي كتب فى اواخر العصر البويهي ، نراه يكشف ضمنا عن بعض التطورات التي حصلت فى هذا العصر ، فحديثه عن اقطاع التمليك انما هو تعبير عن الاقطاع بمفهومه الاسلامي المعروف .[3] ولكن المهم هنا انه فى حديثه عن (اقطاع الاستغلال) - وهو مصطلح يبدو جديداً - يشير الى ان الاقطاع الذي يعطى بدل العطاء ، بل ويذهب الى ان « اهل الجيش ... هم اخص الناس بجواز (هذا) الاقطاع » ، ومن الواضح انه يتحدث عن الاقطاع العسكري ، وانه بات كشيء قائم فعلا ، ولكنه يحاول ان يضع له حدوداً تجعله مقبولا من الناحية الفقهية ، فهو يقر مبدئيا هذا الاقطاع من ارض الخراج ، وهذا تطور بالنسبة لمفهوم الاقطاع فى سلفه ، ولكنه يرفض الاقطاع من ارض العشر - اى الملكيات الخاصة - ومعنى هذا ان اراضي الملك كانت تقطع فعلا للجند بدل العطاء ، والماوردي يشعرنا بأن الاقطاع العسكري صار وراثياً ، اذ انه يقر اقطاع الاستغلال لفترة محدودة ، ويجيزه مدى الحياة بشروط ، ولكنه يرفض ان يكون هذا الاقطاع وراثياً ويرى انه باطل فى تلك الحالة .[4]

(١) مفاتيح العلوم ط . القاهرة ص ٤١ وط . ليدن (ط . القاهرة) ص ٣٠ - ٧
(٢) البوزجاني - كتاب المنازل ٣ / ٢ - ٣ ب
(٣) الماوردي - الاحكام السلطانية ص ١٩٠ - ١
(٤) ن . م ١٩٤ - ١٩٦

وهكذا يكشف الماوردي عن الاقطاع العسكري من حيث خطورته وشموله . فهو يتحدث عن صنف جديد للاقطاع يسميه (اقطاع استغلال) يعطى بدل العطاء ، وانه في الغالب للجند . وهو يشعرنا بانه اتخذ اكثر من صيغة ، فقد يكون محدداً بفترة أو بوظيفة . وقد يكون مدى الحياة أو وراثياً وهذا ما اتجه اليه هذا الاقطاع . والمهم منه انه لم يقتصر على الصوافي والارض الموات ، بل شمل الاراضي الخراجية والعشرية . والماوردي حين يتناول الاقطاع العسكري انما يحاول ايجاد اساس فقهي لمستجد الواقع ، في اطار الضرورات ، كما انه اعتبره صنفاً جديداً .

[وامل معالجة الفقهاء للاقطاع تبلغ حدها عند ابن جماعة في كتابه (تحرير الاحكام في تدبير اهل الاسلام) الذي كتبه للملك الظاهر بيبرس (٨٤١ ـ ٨٥٧ / ١٤٣٧ ـ ١٤٥٣) . فابن جماعة يرى الاقطاع العسكري اقطاع استغلال ، ويقره في انواع الاراضي ، الا انه يرفض اقطاع (مال الصدقات) ، ومبدأ الوراثة . ثم انه يتحدث عن الصنف الثالث من الاقطاع ، وهو اقطاع الارفاق ، وهو اقطاع يتعلق بالمعادن [1]] .

عبد العزيز الدوري

(١) انظر اس و Islamica Vol. VI P. 370 - 396

القضاء في الإسلام وأشهر قضاته

الأستاذ محمد شفيق العاني

يطلق القضاء لغة على الحكم (١) ومنه قوله تعالى : وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه (٢) أي حكم . ويرد في اللغة أيضاً على القتل [فوكزه موسى فقضى عليه (٣)] كما يرد على الموت والأشياء والتقدير والآيات القرآنية الكريمة الآتية تشير الى تلك المعاني بالتسلسل فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر (٤) فاذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله (٥) فقضاهن سبع سموات في يومين (٦) وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم (٧) . ويعرفه فقهاء الشريعة أنه فصل الخصومات وقطع المنازعات على وجه مخصوص . والقضاء أفضل مظهر يتمثل به العدل (٩) الذي به قوام المجتمع وبقاؤه فلا بقاء اذا لم يكن هناك عدل ولا عدل اذا لم يكن هناك قضاء يتمثل به كامل معناه ولقد اعتبر الاسلام القضاء بالحق من أقدس الواجبات ولهذا جاء في الحديث الشريف عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة . ولقد بعث الرسول والمجتمع العربي لا يحكمه نظام

(١) أصول المرافعات والصكوك في القضاء الشرعي / محمد شفيق العاني
(٢) الاسراء آية (٢٣) (٣) القصص الآية (١٥) (٤) الأحزاب الآية (٢٣)
(٥) النساء الآية (١٠٣) (٦) فصلت الآية (١٢) (٧) الأحزاب الآية (٣٦)
(٨) [illegible]

قضائي انما تخضع لعادات واعراف قبلية فهمها وأحاط بسوابقها وعمل بها واتخذها مصدراً للأحكام وحل المنازعات كهنة وعكوف يقصدهم ذوو المشاكل والخصومات وذوو الحقوق والمدعيات وكانت توضع لدى المحكمين بعض الضمانات من الاموال يلتزم ذووها قرارات المحكمين وذلك كله كان يجري في المدن الكبيرة والصغيرة وبين القبائل ممن لا يخضعون لنظام سياسي معين . اما من كان يخضع من المدن الى حكم امير سياسي فقد فصل ذلك الامير بالخصومات وفقاً لاعراف القبيلة وعادات ذلك المجتمع . ومن عرف بجودة الرأي وأصالة الحكم اكثم بن صيفي وسطيح الكاهن كما كان عامة العرب وثنيين الا أن قسما من مستنيريهم الذين اختلطوا اهل الكتاب كانوا ممن يؤمنون بالبعث وبوجود آله واحد سوف يحاسبهم على ما قدمت ايديهم من خير او شر ومن أشهرهم قس بن ساعدة الايادي وأمية بن ابي الصلت وزهير بن ابي سلمى [1]

وقد عهد الى زعماء بني هاشم في قريش قبل الاسلام بعض المنازعات فأحتكم اليهم القرشيون وغيرهم من العرب ممن وفدوا في مكة وممن تولى التحكيم منهم هاشم بن عبد مناف وابنه عبد الله وابو طالب بن عبد المطلب والعاصي بن وائل وذو الاصبع العدواني ، حتى اذا جاء الاسلام وبعث محمد كافح اول ما كافح الوثنية وعمل جاهداً لاستئصال شأفة الشرك وهدم بها كل الاصنام وابطال عبادتها وبعد أن ثبتت عقيدة التوحيد واعتنقها العرب طائعين مخلصين .

مضى في تثبيت نظام الحكم الجديد واقامة اعمدته واركانه . فأرسل علي بن ابي طالب عاملا وقاضياً الى اليمن وارسل معاذ بن جبل قاضياً لناحية اخرى من اليمن . وقد روى [2] عن علي بن ابي طالب انه قال بعثني رسول الله ﷺ الى اهل اليمن فقلت انك تبعثني الى قوم يسألوني ولا علم لي قال فوضع يده على صدري وقال إن الله سيهدي قلبك ويثبت لسانك فاذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقض حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الاول

---

(١) القضاء في الاسلام – الدكتور عطية مشرفة   (٢) اخبار القضاة – وكيع

فانه احرى ان يتبين لك قال علي فما زلت قاضياً وما شككت في قضاء بعد .

وقد روى عن معاذ ان رسول الله عليه الصلاة والسلام بعثه الى اليمن فقال له كيف تقضي ان عرض لك القضاء قال اقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن ذلك في كتاب الله قال اقضي بسنة رسول الله قال فان لم يكن ذلك في سنة رسول الله قال اجتهد رأيي ولا آلو قال فضرب رسول الله صدره بيده وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله . وقد وجه رسول الله ابا موسى الاشعري عبد الله بن قيس الى اليمن قاضياً كما ارسل عتّاب بن أسيد الى مكة .

ونستطيع ان نتبين من الحديث الاول انه يتعلق بأصول الحكم فلا يصح الحكم على غائب وهو ما اخذ به الامام ابو حنيفة اذ قال : ولا يحكم على غائب ضرورة ان يسمع كلام خصمه وقد صح عنده حديث علي وعمل به ، والظاهر انه اتجه الى وجوب احضار المدعى عليه جبراً اذا اقيمت عليه دعوى مدنية ، اما حديث معاذ فهو بيان لمصدر حل الحادثات القضائية فاذا انعدم الحل في مصدره فما على القاضي الا أن يجتهد بمقاصد الشرع العامة . والرسول الاعظم يعتبر المعلم الاول للقضاء الاسلامي وهو اول قاض فيه فقد روى في مسند احمد عن ام سلمة زوج النبي عليه الصلاة والسلام انها قالت جاء رجلان يختصمان في مواريث بينهما قد درست وليس لهما بينة فقال رسول الله انكم تختصمون الى وانما أنا بشر ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض وانما اقضي بينكم على نحو ما اسمع فمن قضيت له من حق اخيه شيئاً فلا يأخذه فانما اقطع له قطعة من النار يأتي بها اسطاماً في عنقه يوم القيامة فبكى الرجلان وقال كل منهما حقي لاخي فقال الرسول اذاً فقوما فاذهبا فلتقسما ثم توخيا الحق ثم استهما ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه [١] .

ويستنبط من هذا الحديث ان قضاء الرسول اجتهادي وان اسباب الحكم هي البينات وان الحكم يخضع للبينات الظاهرة (وذلك منطوق الحديث) انما نحكم بالظاهر والله يتولى

(١) مرجع سابق ـ تاريخ القضاء في الاسلام لارنوس ...

السرائر . ويستنبط من الحديث ذلك ان حكم الحاكم لا يحل حراماً ولو جاء من بينة لان البينة قد تكون غير صادقة وليس لدى القاضي ما يكذبها وذلك منطوق الحديث اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر [1] .

لقد جاء الرسول يحمل بيده كتاب الله وقد اكد ذلك الكتاب العظيم وهدف الى شيئين فيما يتعلق بالقضاء والحكم واول الهدفين تقديس العدل ووجوب اتباعه ورعايته والمخاطبون به ذوو الولايات على اختلافهم والهدف الثاني تربية الوازع الداخلي في الفرد المؤمن وتهذيبه خلقياً بحيث يرجع في سلوكه الى امر الله ويبتعد عن كل ما نهاه . ومن الآيات الواردة فيما يختص بالهدف الاول قوله تعالى : (يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى) [2]

واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى [3]

واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل [4]

الى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تأمر بالعدل واتباعه والحكم بالحق الذي امر الله رسله واتباعه ، أيد الله نبي ذوبه (يا داود [5] انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك

هذه الآيات الكريمة تدعمها احاديث عديدة جاءت بالمعنى السالف منها ان للمقسطين عند الله يوم القيامة منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم واهليهم وما ولوا وقوله من يمين الرحمن معناه في الحالة الحسنة والمنزلة الرفيعة والعرب تنسب العمل المحمود والاحسان الى اليمين وضده الى الشمال .

وفي كتاب ابي حبيب عن ابن شهاب ان رسول الله قال ما من احد اقرب مجلساً من الله يوم القيامة بعد ملك مصطفى او نبي مرسل من امام عدل وجاء في الحديث ان الله مع

(١) [illegible] (٢) سورة المائدة الآية ٨
(٣) الانعام الآية ١٥٢ (٤) النساء الآية ٥٨ (٥) ص الآية ٢٦

القاضي ما لم تحف هذه التوجيهات المهذبة اوجدت في اعماق المؤمن بالدين الجديد وازعاً دينياً لا يقل عن الوازع الديني الذي اوجد في افراد المجتمع الجديد الذي هديهم كتاب الله وآدابه وعظاته وتوجيهاته الاخلاقية بعدالة القاضي ومستوى الفرد الخلقي سهلا مهمة القاضي وقللا شرور الفرد وذلك ما جعل تشكيل السلطة القضائية ابتداء بمجيء الاسلام غير موسعة اذ لا ضرورة في ذلك انما كان الخليفة نفسه هو القاضي وهو صاحب السلطة التنفيذية وكان الناس يسألون الرسول عن طريقة الاستفتاء فيجيبهم بالحلول الشرعية التي كانوا يتشوقون وصفها تتعلق بعقيدة دينية واحية الاتباع . وكانت تصدر من الرسول اثر الحادثات المستفتى عنها كلمات جوامع جعلت ثابتة لاستنباط اصول استماع الدعوى واحكام الحادثات .

منها ما روى عن ابن عباس عن النبي عليه السلام قال : لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال واموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه . وعن عبد الله بن عمر عن النبي قال : البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه . وعن خريم بن فاتك قال : صلى النبي صلاة الصبح فلما انصرف قام قائماً فقال عدلت شهادة الزور بالاشراك قالها ثلاث مرات ثم قرأ فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور حنفاء لله غير مشركين به .

ان القضاء وان كان عملا اصليا من اعمال الخليفة الذي يعتبر هو الامام الا انه يجوز للامام ان يولي قاضيا في البلد الذي هو فيه ، فقد روى ان رجلين اختصما الى النبي (صلعم) فقال النبي لعمرو بن العاص اقض بينهما فقال أقضي بينهما وانت حاضر ؟ فقال (إقض بينهما فإن اصبت فلك اجران وان اخطأت فلك اجر) وفي رواية ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة [١]

واخرج الطبراني عن مسروق انه قال كان اصحاب القضاء في عهد رسول الله ﷺ ستة عمر وعلي وعبدالله بن مسعود وابي بن كعب وزيد بن ثابت وابا موسى الاشعري [٢]

---

(١) جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود لشمس الدين الاسيوطي

(٢) حاشية اخبار القضاة لوكيع

وكان يعتبر أصحاب الرسول علياً أقضاهم فقد روى عن ابن عباس انه قال : قال عمر علي أقضانا وقد كثر رواة هذا القول . وقد حدث الليث بن سعد بن أبي وقاص قال في شيء من القضاء ما عرفناه حتى علمناه زيد بن ثابت ، اما عبد الله بن مسعود فقد قال أتى علينا حين لا نقضي ولا نحسن القضاء ثم قدر الله ما ترون وقد ارسله عمر بن الخطاب الى الكوفة على بيت المال والقضاء وكتب عمر الى اهل الكوفة بعد ارساله لهم : انتم رأس العرب وجماعتها وانتم سهمهم الذي ارمي به اذا خشيت من هاهنا وهاهنا وقد بعثت اليكم عبد الله بن مسعود خيرة لكم واثرتكم به على نفسي .

وبعد أن التحق الرسول عليه الصلاة والسلام بالرفيق الاعلى ترك لصحابته كتاب الله وسنة رسوله يستهديان بهديها وولي الخلافة بعد الرسول ابو بكر فأسند قضاء المدينة الى عمر بن الخطاب وقضاء البحرين الى انس بن مالك وابقى قضاة الرسول . وكان يعتبر القضاء زمن ابي بكر جزءاً من الولاية ايضاً عدا من عينوا خاصين للقضاء حتى جاء زمن عمر بن الخطاب فاتسعت رقعة البلاد الاسلامية وكثرت مهام الولاة واصبح من المتعذر الجمع بين الولاية والقضاء ففصل عمر بن الخطاب القضاء من الولاية وولى ابا الدرداء معه بالمدينة كما ولى شريحاً بالبصرة وولى ابا موسى الاشعري بالكوفة وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تدور عليه احكام القضاء خاصة فيما يختص منها بأصوله وقد تبنى القضاة المسلمون اقتداء بذكره من كتب في تاريخ القضاء لما تضمنه من فصول القضاء ومعاني الاحكام وجعل من المراجع في كتابة اصول المرافعات في القضاء الاسلامي ، واليك هو كما جاء في كتاب اخبار القضاة لوكيع المتوفى في السنة السادسة بعد الثلثمائة وهذا هو

ويذكر المؤرخون كتباً عدة كتبها الى ابي موسى الاشعري اهمها الكتاب التالي المنوه عنه : اما بعد فان القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم اذا ادلي اليك فأنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له وآس بين الناس في مجلسك ووجهك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك ، الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك ويشكل عليك

مما لم يرد في الكتاب ولم تجر به سنة واعرف الاشباه والامثال ثم قس الامور بعضها ببعض فانظر اقربها الى الله واشبهها بالحق فاتبعه واعمد اليه ولا يمنعك قضاء قضيته بالامس راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك فأن مراجعة الحق خير من التمادي في الباطل المسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلوداً او مجربا عليه شهادة زور او ظنيناً في ولاء قرابة واجعل لمن ادعى حقاً غائباً امداً ينتهي اليه او بينة عادلة فانه اثبت للحجة وابلغ في العذر فأن احضر بينته الى ذلك الاجل اخذ حقه والا وجهت عليه البينة على من ادعى واليمين على من انكر ان الله عز وجل تولى منكم السرائر ودرأ عنكم بالشبهات واياك والقلق والضجر والتأذي بالناس والتنكر للخصم في مجالس القضاة التي يوجب الله فيها الاجر ويحسن فيها الذخر من حسنت نيته وخلصت فيما بينه و بين الله كفاه الله ما بينه وبين الناس والصلح جائز بين الناس الا صلحاً احل حراماً او حرم حلالا ومن تزين للناس بما يعلم الله منه غير ذلك شانه الله فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام

وقد حدث النسائي عن الشعبي عن شريح قال كتب الى عمر اذا اتاك قضاء فأقض بما في كتاب الله فأن اتاك ما ليس في كتاب الله فأقض بسنة رسول الله ﷺ فأن اتاك ماليس في سنة نبي الله فأقض بما يجتمع فيه رأى المسلمين فأن اتاك ما لم يجتمع فيه رأى للمسلمين فأختر احدى اثنتين ان شئت فأجتهد رأيك وتقدم وان شئت فتأخر ولا ارى التأخير الا خيراً لك [1].

كيف يختار القاضي

ان مهمة القضاء موكولة الى الخليفة الذي هو الامام وقد يختار غيره لهذه المهمة اذا وجد فيه جدارة القيام بها فقد انتخب الرسول قضاته واعرض عن تعيين قسم من اصحابه رغم طلبهم منه ذلك وقال من ابتغى القضاء وسأل فيه شفعاء وكل الى نفسه ومن اكره عليه انزل الله ملكا يسدده ، رواه الترمذي وابو داود [2] . ثم جعل للولاة والعمال حق

(1) اخبار القضاة لوكيع ج ٢ (٢) الفتح الجامع للاصول ج ٣

تعيين القضاة وذلك في الصدر الاسلامي وفي العهد الاموي الا ان الخلفاء كانوا يقيدون عمالهم في اختيار من هو الافضل فقد كتب الامام علي الى عامله في مصر كتاباً فوض له فيه الاختيار بعد أن ذكر له طريقة ذلك اذ قال فيه: «ثم اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الامور ولا تمحكه الخصوم ولا يتمادى في الزلة ولا يحصر من الفيء الى الحق اذا عرفه ولا تشرف نفسه على طمع ولا يكتفي بادنى فهم الى اقصاه اوقفهم في الشبهات وآخذهم بالحجج واقلهم تبرماً بمراجعة الخصوم واصبرهم على كشف الامور واصرمهم عند اتضاح الحكم ممن لا يزدهيه اطراء ولا يستميله اغراء واولئك قليل ثم اكثر تعاهد قضائه وافسح له في البذل ما يزيل علته وتقل معه حاجته الى الناس واعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك»[1] اهـ

ان القضاة الذين كان يقع عليهم الاختيار في الصدر الاسلامي وفي العهد الاموي وفي العهد العباسي ايضاً كانوا مجتهدين فضلا عن تقواهم وشدة ورعهم ولذلك نجد قسما كبيراً يبتعد منهم عن قبول منصب القضاء ويعتذر بقوة حتى ولو اكره مخافة الله وخشية الوقوع في الخطأ خاصة والاحاديث الكثيرة التي وردت عن الرسول يعضد بعضها البعض الآخر في التحذير من الوقوع فيما يتعلق في مخاطر القضاء، فقد روى ان الرسول قال يجاء بالقاضي العدل يوم القيامة فيلقى من شدة الحساب ما يتمنى انه لم يقض بين اثنين، وقد روى ان الرسول قال لابي ذر «يا ابا ذر اني لأراك ضعيفاً واني لأحب لك ما احب لنفسي لا تأمرن على اثنين ولا تتولين مال اليتيم» وفي الحديث قاضيان في النار وقاض في الجنة. وفي حديث آخر من ولي القضاء فقد ذبح بغير سكين كل هذه الاحاديث اوجدت رهبة في قلوب المؤمنين الخاشعين الذين تقدمت بهم مواهبهم الى درجات الاجتهاد حتى امتنع عن منصب القضاء فقهاء كثر ومن جملتهم الامام ابو حنيفة[2]، فقد عرض عليه القضاء ثلاث مرات فاعتذر اولاها آخر الحكم الاموي حينما طلب اليه ان يكون قاضياً

(1) تاريخ القضاء في الاسلام لابن عرنوس (2) تاريخ القضاء للاب وكيع

في الكوفة من قبل ابن هبيرة والي الكوفة وطلب اليه مرتين من قبل الخلفاء العباسيين فامتنع . وتمنع غيره من القضاء عبد الله بن وهب وسفيان الثوري وزفر بن هذيل وآخرون غيرهم . ومن كتب له ان يلي القضاء في الثلاثة القرون الاولى بل وفي القرن الرابع ايضاً كان يحرص اشد الحرص على ان يكون عادلا في حكمه خاضعاً لقوانين مخافة الله ، وبداء الاخلاص من قلبه وكان هؤلاء مجتهدين في احكامهم لا يقلدون احداً في احكامهم وتساوى امامهم الكتابي والمسلم والخليفة وغيره من افراد الناس لا سلطان لاحد عليه في القضاء غير كتاب الله وسنة رسوله .

ويذكر الكندي ان ام المهدي ام موسى بنت يزيد بن المنصور بن عبد الله الحميرية وقع بينها وبين بني جعفر المنصور خصومة ، فقالت لا ارضى الا بحكم غوث بن سليمان قاضي مصر فحمل الى العراق حتى حكم بينه وبينها ورجع الى مصر وقد حكم غوث لصالح ام المهدي ولم يغضب ام جعفر من حكم هذا القاضي عليه بل اراد ان يوليه حكم الكوفة ولكن القاضي رغب ان يعفيه منه لان البلد ليس بلده [1] .

ويقول ابن خلكان : « كان ابو يوسف قاضي الرشيد بل قاضي القضاة في ايامه شهد عنده يوماً من الايام الفضل بن الربيع وزير الخليفة فرد شهادته فعاتبه الخليفة في ذلك قائلا لم رددت شهادته ، قال سمعته يقول لك انا عبدك فإن كان صادقاً فلا شهادة للعبد وان كان كاذباً فكذلك ، وكانوا يشترطون فيمن يولى القضاء شروطاً كثيرة وهي الاهلية الكاملة مضافاً اليها الاسلام فيما يختص بالقضاء بين المسلمين عادلا سليم السمع والبصر غير محدود بقذف وان يكون رجلا . ويقول ابو حنيفة بجواز قضاء المرأة فيما تصلح فيه شهادتها وبعدم جوازه فيما لا تصلح فيه شهادتها ، اما ابن جرير الطبري فيجوز قضاءها في جميع الاحكام [1] واشترط في القاضي ان يكون عارفاً بأسرار التشريع وان يكون مجتهداً لا مقلداً غيره في تفسير او تأويل .

---

(١) الاحكام السلطانية للماوردي

وكان تعيين القاضي مستمداً من الخليفة ابتداء، وكذلك صلاحيته الا أن العمال والولاة فوضوا ذلك خلال العصر الاسلامي والعهد الاموي. وكانت تضيق وتتسع مهام القاضي وصلاحيته وذلك بوصفه وكيلا للخليفة او الامام وللموكل تعيين الصلاحيات وكيفيتها زماناً ومكاناً وحادثات ولهذا قال الفقهاء القضاء يتخصص بالزمان والمكان والخصوصات وعلى هذا فاذا كانت ولاية القاضي عامة فيفصل في الخصومات المتعلقة بالحقوق والاموال والحجر والوقف والاموال المحصية وحتى الجنايات. واذا كانت خاصة فيذكر في عهد التعيين ما يختص به وقد درج القضاة ايضاً على اصدار احكامهم، وكان القضاة العباسيون وهم مستقلون بعضهم عن البعض الآخر وبعضهم مجتهدين ولكل رأيه واجتهاده مما جعل صدور احكام متباينة في الاشباه والنظائر من الحادثات والنوازل فرأى ابن المقفع ان يرفع الامر الى ابي جعفر المنصور ليضع نظاماً للقضاء فكتب في رسالته المعروفة برسالة الصحابة الى امير المؤمنين ومما ينظر فيه امير المؤمنين من امر هذين المصرين وغيرهما من الامصار والنواحي اختلاف هذه الاحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها امراً عظيماً في الدماء والاموال فيستحل ذلك بالحيرة وهما جزآن بالكوفة الى آخره، ثم قال فلو رأى امير المؤمنين ان يأمر بهذه الاقضية والسير المختلفة فترفع اليه في كتاب ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة او قياس ثم نظر امير المؤمنين في ذلك وامضى في كل قضية رأيه ونهى عن القضاء بخلافه فكتب بذلك كتاباً جامعاً ورجونا ان يجعل الله هذه الاحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً ورجونا ان يكون اجتماع السير قربة لاجماع الامر برأي امير المؤمنين وعلى لسانه [(١)].

وقد بذل ابو جعفر المنصور جهداً كبيراً في حمل الناس على الرجوع والاعتماد على كتاب واحد جامع يرجع اليه القضاة والمسلمون في اقضيتهم وفتاواهم وكان يريده ان

(١) تاريخ القضاء في الاسلام لعرنوس

يكون موطأً مالك فنهاه الامام مالك عن ذلك مكلمته للمشورة (فقد يكون عند غيرنا من صحابة رسول الله من تفرقوا في البلاد الاسلامية ومن التابعين ما ليس عندنا) فعدل المنصور عن تنفيذ ما اراد بعد أن سمع رأي الامام مالك .

الا أن ابا يوسف بعد تعيينه قاضياً للقضاة ببغداد زمن الرشيد عمل على توحيد الاحكام القضائية بصورة غير مباشرة وذلك بتعيين القضاة في كل الامصار ممن تفقهوا فقه ابي حنيفة واصول فقهه الا ان ذلك لم يدم طويلا اذ أن القضاة كانوا يحكمون وفق الفقه الذي تفقهوه وقد يعين في المدينة الواحدة قضاة متعددون للمذاهب مختلفة كما كان يجري في مصر زمن العباسيين وفي القرن الثالث والرابع نضج القضاء الاسلامي شكلا وموضوعا فقد الف في ادب القاضي كتب متعددة وهي التي تتعلق باصول استماع الدعوى القضائية كما ألفت كتب كثيرة في المواضيع الفقهية وكان يستعين القضاة بالفقهاء في الوصول الى سلامة الاحكام كما اضاف القضاة ثروة فقهية الى مادة الفقه بما اصدروه من أحكام ، واستمر الوضع كذلك حتى ضعفت روح الاجتهاد بعد القرن الرابع الهجري والى تأسيس الخلافة العثمانية التي وسعت تشكيلات القضاء الشرعي وصلاحيات قضاته واناطت رقابة ذلك بمؤسسة المشيخة الاسلامية وكانت تحت ادارة تلك الخلافة الاقطار العربية التي حكمت بالفقه الاسلامي ثم شرعت مجلة الاحكام العدلية سنة ١٢٨٦ هـ المشتملة على المعاملات المدنية واصول القضاء وجرى العمل بها في جميع المحاكم النظامية ثم ادخلت بعض القوانين الغربية سنة ١٢٥٥ هـ كقانون التجارة والاراضي والجزاء وشرع قانون العائلة الذي مصدره الفقه الاسلامي فيما يخص الاحوال الشخصية للمسلمين وشريعة اهل الكتاب فيما يخص الكتابيين واخيراً صدر قانون المرافعات الشرعية ٨ محرم سنة ١٣٣٦ هـ والذي قرر العمل به في العراق سنة ١٩٢٢ م بقرار من مجلس الوزراء وبه اقتصر

القضاء الشرعي في رؤيته قضايا الاحوال الشخصية والوقف فقط ثم رفعت مادة الوقف من وظائف المحاكم الشرعية بذيل المرافعات لسنة ١٩٦٣ م .

هذه فكرة اجمالية عن القضاء في الاسلام الذي كان كل ما يهدف اليه هو احقاق الحق وتوزيع العدل في المجتمع ذلك القضاء الذي ثبتت اصوله واستطال فرعه وكان مستقلاً فيما يقضي به لا سلطان عليه من احكام شريعته التي كان يغترف من معين لها لا ينضب وعسى ان تستعيد الدول الاسلامية من تراثها الخالد مع الزمن .

محمد شفيق العاني

العطاء في الحجاز

تطور تنظيمه في العهود الإسلامية الأولى

الدكتور صالح أحمد العلي

من أبرز ما تتميز به الأمصار الإسلامية في العهود الأولى هو أن معظم سكانها العرب كانوا يتسلمون من الدولة مقداراً مقرراً من المال سنوياً يسمى العطاء الذي كان من أهم أبواب الصرف في الدولة والمعتمد الأساس للناس في معاشها ، لذا كانت له أهمية رئيسة في الحياة الاقتصادية ومعيشة الناس . وبالنظر لهذه الأهمية ولكون الدولة هي التي تقوم بتوزيعه ، فقد كان له أثر في ازدياد أهمية دور الحكومة في معيشة الناس وتنظيمها ، كما أنه وفر لها الوسيلة لهيمنة على الناس وحياتهم المعاشية .

واعتمد العطاء بالدرجة الأولى على الوضع المالي للدولة ومقدار مواردها ، ولما كانت هذه الموارد محدودة وغير ثابتة في زمن الرسول ، لذلك لم يكن مقدار ما يعطى للأفراد ثابتاً ، غير أن المبدأ الأساس هو توزيع هذه الموارد على المسلمين ، والمقاتلة خاصة .

ولما ولي أبو بكر الخلافة ازداد عدد المسلمين ، وكثر عدد المقيمين في المدينة بصورة خاصة ، وازدادت موارد الدولة ، فكان لا بد أن تبرز مشكلة تنظيم توزيع العطاء .

تذكر الروايات أن أبا بكر « كان يسوي بين الناس في القسم ، الحر والعبد ، والذكر والأنثى والصغير والكبير فيه سواء »[1] ، ويروى ابن سعد عن عائشة أنها قالت « قسم

---

(١) ابن سعد ٣ ـ ١/١٥١ ، ١٣١ ، ٢١٣ ، أبو يوسف : كتاب الخراج ص ١٤ ، المقدسي ٢/١٥١ ، ١٥٤ ، الذهبي ١/١٣٤

أبي أول عام الفيء ، فأعطى الحر عشرة وأعطى المملوك عشرة والمرأة وأمتها عشرة ، ثم قسم في العام الثاني فأعطاهم عشرين »[1] ويقول اليعقوبي ان أبا بكر « وجه العلاء الحضرمي في جيش فافتتح الزارة وناحيتها من أرض البحرين ، وبعث الى أبي بكر بالمال فكان أول مال قسمه أبو بكر في الناس بين الاحمر والاسود والحر والعبد لكل انسان »[2].

إن روايتي ابن سعد واليعقوبي لا تتناقضان ، اذ تدلان على ان أبا بكر كان يوزع كافة ما يرده ، فأصاب الفرد من ذلك مرة ديناراً (عشرة دراهم) ومرة عشرين درهماً .

وكان أبو بكر يوزع العينيات احياناً ، فيروي ابن سعد ان أبا بكر اشترى مرة في الشتاء قطائف أتى بها من البادية ففرقها في أرامل اهل المدينة[3].

اما طريقة التوزيع فيروي ابن سعد انه « كان أبو بكر يقسمه بين الناس نفراً نفراً فيصيب كل مائة انسان كذا وكذا » ويقول ايضا ان أبا بكر كان يعطي كل ما في بيت المال حتى لا يبقى فيه شيء[4] كما يذكر انه لما توفي أبو بكر « دعا عمر بن الخطاب الامناء ودخل بهم بيت مال أبي بكر ، ومعه عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وغيرهما ، ففتحوا بيت المال فلم يجدوا فيه ديناراً ولا درهماً ، ووجدوا خيشة للمال ففتحت فوجدوا فيها درهماً فرحموا على أبي بكر »[5] وكان أبو بكر يأخذ في كل يوم من بيت المال ثلاثة دراهم اجرة[6].

ويتبين مما تقدم ان أبا بكر وضع اسس تنظيمات مستقرة للعطاء ، وانه وزع كل ما كان يرده من مال بالتساوي على كافة الناس دونما تمييز . ولا ريب ان قلة المال الوارد وقصر مدة خلافة ابي بكر كانا من العوامل التي جعلته يتبع هذه القاعدة خلال مدة خلافته القصيرة .

---

(١) ابن سعد ٣ – ١ /١٣٧ (٢) اليعقوبي ١٠١/١
(٣) ابن سعد ١٥٢/٢ (٤) ابن سعد ٣ – ١٥١/١
(٥) ابن سعد ٣ – ١٥٢/١ (٦) اليعقوبي ١٠٤/٢

تنظيم العطاء في خلافة عمر بن الخطاب :

ولما ولي عمر بن الخطاب الخلافة بعد أبي بكر ، تمت في خلافته احداث خطيرة ابرزها ان العرب المسلمين استطاعوا فتح اقاليم واسعة غنية ذات موارد مالية كبيرة وثابتة ، وزاد عدد المقاتلة المشتركين في الفتوح ، فكان لا بد ان يقوم الخليفة عمر بضبط الموارد وتنظيم توزيعها بين الناس وفق أسس تلائم الاحوال الجديدة . فيروى أبو يوسف « لما قدم على عمر بن الخطاب (رضي) جيش العراق من قبل سعد بن أبي وقاص شاور أصحاب محمد (ص) في تدوين الدواوين ، وقد كان اتبع رأي أبي بكر في التسوية بين الناس فلما جاء فتح العراق شاور الناس في التفضيل[1] » ويروى عن ابن أبي نجيح قوله « فلما كان عمر بن الخطاب وجاءت الفتوح فضّل ، وقال لا اجعل من قاتل رسول الله (ص) كمن قاتل معه . ففرض لأهل السوابق والقدم ، وفاوت بينهم بقدر منازلهم من السوابق »[2] ويروى عن أبي معشر عن مولى غفرة وغيره انه « لما جاءت عمر بن الخطاب (رض) الفتوح وجاءت الاموال قال ان أبا بكر (رض) رأى في هذا المال رأياً ولي فيه رأي آخر ، لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه[3] » ويروى عن المجالد بن سعيد عن الشعبي « ان عمر لما فتح الله عليه وفتح فارس والروم جمع اناساً من اصحاب رسول الله فقال ما ترون ، فاني ارى أن اجعل عطاء الناس في كل سنة وأجمع المال فانه اعظم للبركة ، قالوا اصنع ما رأيت فانك ان شاء الله موفق »[4] .

أما أبو عبيد القاسم بن سلام فيروى انه « لما افتتح عمر العراق والشام وجبى الخراج جمع اصحاب رسول الله (ص) فقال اني قد رأيت ان افرض العطاء لأهله الذين افتتحوه »[5] .

ويروي أبو يوسف عن محمد بن عمرو بن علقمة عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف

(١) الخراج ٢٤ (٢) الخراج ٤٢ (٣) الخراج ٤٣

(٤) الخراج ٤٤ (٥) الاموال فقرة ٥٤٩

عن أبي هريرة قال : قدمت من البحرين بخمسمائة ألف درهم ، فأتيت عمر ممسياً . فقال عمر أيها الناس انه قد جاء مال كثير ، فان شئتم ان نكيل لكم كيلا وان شئتم ان نعد لكم عداً وان شئتم ان نزن لكم وزناً . فقال رجل من القوم يا أمير المؤمنين دوّن للناس دواوين يعطون عليها ، فأشتهى عمر ذلك »[1].

ويروى بسند عن سعيد بن المسيب انه « لما قدم على عمر (رض) بأخماس فارس ، ثم قال احثوا لهم أو نكيل لهم بالصاع ؟ قال ثم اجتمع رأيه على ان يحثو لهم حثا لهم . فقال وهذا قبل ان يدون الدواوين »[2].

ويروى القاسم بن سلام عن عبد الله بن صالح عن موسى بن علي بن رباح عن ابيه ان عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابية فقال : ومن اراد ان يسأل عن المال فليأتني فان الله تبارك وتعالى جعلني له خازناً أو قاسماً ، اني بادئ بأزواج رسول الله (ص) فمعطيهن ثم المهاجرين الاولين[3].

ويروي الواقدي عن عدة رواة ان عمر بن الخطاب أجمع على تدوين الدواوين في المحرم سنة ٢٠ هـ[4].

ويقول اليعقوبي انه في سنة ١٨ اجرى عمر الاقوات في تلك السنة على عيالات قوم من المسلمين[5].

تبين من هذه النصوص ان تنظيم العطاء لم يتم حال تولي عمر الخلافة ، ومن المحتمل ان رواية ابي يوسف عن اشياخه من المدنيين (الخراج ٢٤) تنطبق على كيفية الاعطاء قبل تنظيم الخراج ، اما النصوص الاخرى فأكثرها تتحدث عن تنظيم الخراج بعد توسع الفتوح وازدياد الموارد ، دون تحديد وقته بالضبط . اما رواية الواقدي فتشير صراحة الى

(1) الخراج ٤٥ (2) الخراج ٤٧ (3) الاموال ٢٤٧
(4) ابن سعد ٣ – ٢١٣/١ ، البلاذري فتوح البلدان ٥٠
(5) التاريخ ١٢٢/٢

انه تم سنة ٢٠ ولكن رواية أبي هريرة (الخراج ٤٥) تدل على انه حدث قبل ذلك . وتشير رواية ابن سلام (٥٤٧) الى ان الخراج كان قد تقرر في مؤتمر الجابية ولعله قبل ذلك فهي تتسق مع رواية ابي هريرة . واما رواية اليعقوبي فانها تحدد تنظيم العطاء سنة ١٨ هـ .

يروي ابو عبيد عن ابن عمر ان عمر « كان لايعطي اهل مكة عطاء ، ولا يضرب عليهم بعثاً ويقول هم كذا وكذا كلمة لا أحب ان أقولها »[1] . غير ان روايات اخرى تشير الى انه كان يعطي كل من اسلم في الفتوح دون اي تمييز .

فيروي القاسم بن سلام اسناداً عن بريدة ان رسول الله (ص) كان « يوصي من يؤمره على جيش او سرية ... وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم الى الاسلام واخبرهم انهم ان فعلوا فان لهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين فان أبوا ان يتحولوا فأخبرهم انهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المسلمين ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء الا ان يجاهدوا مع المسلمين »[2] . ويروى عن عبد الله بن صالح عن موسى بن علي بن رباح عن ابيه « ان عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابية . ثم قال فمن اسرع الى الهجرة أسرع به العطاء ومن ابطأ عن الهجرة ابطأ عنه العطاء ، فلا يلومن رجل الا مناخ راحلته »[3] . ويروى عن نعيم بن حماد عن بقية بن الوليد عن أبي بكر بن عبد الله بن ابي مريم عن أبيه عن أبي عبيدة بن الجراح « ان رجالا من أهل البادية سألوا عمر ان يرزقهم فقال لا والله لا أرزقكم حتى أرزق اهل الحاضرة . فمن أراد بحبحة الجنة فعليه بالجماعة فان يد الله مع الجماعة »[4] . ويروى عن أبي اليمان عن صفوان ابن عمرو قوله

---

(١) الاموال ٥٦٣ (٢) الاموال ٥٢٢ (٣) الاموال ٥٤٨

(٤) الاموال ٥٥٨

« كتب عمر بن عبد العزيز الى يزيد بن الحصين أن مر للجند بالفريضة . وعليك بأهل الحاضرة ، وإياك والاعراب فإنهم لا يحضرون محاضر المسلمين ولا يشهدون مشاهدهم »[1].

وقد علق أبو عبيد القاسم بن سلام على هذه الروايات بقوله « فأما دور الاعطية على المقاتلة واجراء الارزاق على الذرية فلم يبلغنا عن رسول الله (ص) ولا عن أحد من الأئمة بعده انه فعل ذلك الأباهل الحاضرة الذين هم أهل الغناء عن الاسلام . وقد روى عن عمر شيء كأنه مفسر لهذا القول »[2] وهو يروي عن عبد الرحمن بن مهدي عن عبد الله بن عمر العمري عن زيد بن اسلم عن ابيه قال قال عمر ما من احد من المسلمين الا له في هذا المال حق او منع وهو يروي عن اسماعيل بن ابراهيم عن ايوب عن عكرمة بن خالد عن مالك بن اوس ابن الحدثان عن الزهري ان العباس وعليا دخلا على عمر يختصمان « فذكر عمر الاموال وقال « فلم يبق احد من المسلمين الا له حق فيها او قال حظ ، الا بعض من تملكون من ارقائكم . فان عشت ان شاء الله لأوتين كل مسلم حقه ، او قال حظه ، حتى يأتي الراعي بسرو حمير لم يعرق فيه جبينه »[3].

ويروي ابن سعد عدة روايات عن زيد بن اسلم « سمعت عمر بن الخطاب يقول والله لئن بقيت الى هذا العام المقبل لالحقن آخر الناس بأولهم ولأجعلنهم رجلا واحداً »[4]

ويروي الواقدي عن ابن السكاني عن ابيه بسند قال « رأيت عمر بن الخطاب يحمل ديوان خزاعة حتى ينزل قديداً فتأتيه بقديد فلا تغيب عنه امرأة بكر ولا ثيب فيعطيهن في ايديهن ثم يروح فينزل عسفان فيفعل مثل ذلك ايضاً حتى توفي »[5]

ويمكن التوفيق بين الروايات المذكورة آنفاً بأن عمر بن الخطاب كان اعطى العطاء

---

(١) الأموال ٥٠٩ (٢) الأموال ٥٦٢

(٣) الأموال ٥٦٥ انظر ايضاً ابن سعد ٣ ـ ١ ، ٢١٥ ... ٦/٢

(٤) ابن سعد ٣ ـ ١ ، ٢١٧ (٥) ابن سعد ٣ ـ ١ ، ٢١٤

لكل اهل المدينة ، ولمن ساهم في الفتوح من غيرهم ، وانه كان يفكر في تعميم العطاء
على كل اهل الجزيرة . ولكنه لم ينفذ ما فكر فيه ، فبقيت سجلات الديوان مقصورة على
المدينة فقط ، وبتوجيها يدفع العطاء حتى لمن لم يجعل مقامه الثابت فيها .

ثم يتبع الخليفة عمر بن الخطاب في العطاء مبدأ التسوية الذي سار عليه ابو بكر . وقال
«لا اجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه اهل السوابق والمشاهد في الفرائض »[1]

اتخذ عمر معركة بدر اساساً في توزيع العطاء . فاعطى من اشترك فيها اعلى العطاء ،
وقد اختلفت الروايات في مقدار ما خصص لاهل بدر . فيروى مصعب بن سعد
ان عمر فرض للمهاجرين البدريين ستة آلاف درهم [2] ويروى ابن سعد بسند عن ابن عمر
انه فرض لهم اربعة الاف [3] ويروى اليعقوبي ان اهل بدر كانوا في ثلاثة الاف [4] غير
ان الاكثرية المطلقة للمصادر تذكر ان عمر فرض لاهل بدر في خمسة الاف [5] ومن الطبيعي
ان تعدد هؤلاء الرواة يرجح ان المهاجرين من اهل بدر كانوا في خمسة الاف من العطاء .

اما الانصار من اهل بدر فان مصعب بن سعد روى انهم كانوا في ستة آلاف [6] ويروى
الزهري عن سعيد ابن المسيب انهم كانوا في اربعة آلاف [7] وهذا هو رأي ابي عبيدة [8]
واليعقوبي [9] وذكر ابو يوسف انهم كانوا في ثلاثة الاف [10] ويروى عدد من الرواة
ان الانصار من اهل بدر كانوا في خمسة الاف من العطاء [11] والرواية الاخيرة ارجح اذ
تنسجم مع المبدأ الاسلامي في عدم التمييز بين الانصار والمهاجرين .

(1) الخراج ٤٣ ، ابن سعد ٣ - ١ /٢١٣ عن ابن ابي نجيح واخرين
(2) الاموال ٥٥٢ ، ابن سعد ٣ - ١ /٢١٩
(3) ابن سعد ٤ - ١ /١٩١ ، ٣ - ١ /٢١٤ ، الاموال ٥٥٢ (4) التاريخ ٢ /١٧٥
(5) انظر رواية الحسن في ابن سعد ٣ - ١ /٢١٩ ، ٢١٢ ، الاموال ٥٥٢ ، ٥٦٩ وابن ابي نجيح في ابن سعد ٤ - ١ /١١ الاموال ٥٥٣ ، انظر ايضا الطبري ١ /٢٤١٢ ورواية الشعبي وبعض الاخرين في الخراج ٤٣ - ٤٤
(6) ابن سعد ٣ - ١ /٢٩١ الاموال ٥٥٢
(7) ابن سعد ٣ - ١ /٢١٩ الاموال ٥٥٢ ، ٥٦٩ (8) ابن سعد ٣ - ١ /١١٦
(9) التاريخ ٢ /١٧ (10) الخراج ٤٠
(11) عبادة ، رأي ابن ابي نجيح في ابن سعد ٣ - ١ /٢١٣ ، ٢١٩ وقيس بن ابي حازم ، الاموال ٥٥٢ ، ابن سعد الخراج ٤٣

يروي أبو معشر عن مولى عمرة وغيره أن عمر «فرض لمن كان إسلامه كإسلام أهل بدر ولم يشهد بدراً أربعة آلاف»[1] ومن الواضح أن هذا النص غامض. وأوضح منه رواية ابن سعد أن عمر «فرض لمن كان له إسلام كإسلام أهل بدر، من مهاجرة الحبشة وممن شهد أحداً أربعة آلاف لكل رجل منهم»[2]. ويروي الشعبي أن عمر فرض «لكل رجل من مهاجرة الحبشة أربعة آلاف درهم»[3] والمقصود بمهاجرة الحبشة هم الذين ظلوا فيها ولم يعودوا إلا بعد فتح الحديبية. أما الذين شهدوا أحداً فلم يذكر أحد من الرواة غير من ذكرنا أعلاه مقدار عطائهم. ويؤيد هذا قول الطبري أن عمر فرض «لكل رجل أسلم بعد بدر إلى الحديبية أربعة آلاف درهم»[4] ويذكر ابن سعد رواية تنص على أنه فرض لمن هاجر قبل الفتح «لكل رجل ثلاثة آلاف درهم»[5] ويروي ابن سعد عن يزيد بن حبيب أن عمر بن الخطاب أمر عمرو بن العاص أن يفرض لمن بايع تحت الشجرة مائة دينار[6] ولا ريب أن المقصود بمن شهد أحداً في هذا النص، من أسلم بين بدر وأحد أما من شهد الحديبية فيقصد به من أسلم بعد أحد وقبل الحديبية. أما الذين أسلموا بعد فتح مكة فقد وردت عن مقدار ما فرض لهم روايات مختلفة. فيروي الطبري أن عمر «فرض لمن بعد الحديبية إلى أن أقلع أبو بكر عن أهل الردة ثلاثة آلاف ثلاثة آلاف، في ذلك من شهد الفتح وقاتل عن أبي بكر، ومن ولي الأيام قبل القادسية، كل هؤلاء ثلاثة آلاف»[7] أما ابن سعد فإنه يروي أن عمر «فرض لمسلمة الفتح لكل رجل منهم ألفين»[8].

ويروي أبو معشر عن مولى عمرة أن عمر «فرض لأهل مكة والناس ثمانمائة ثمانمائة فجاء طلحة بن عبيد الله بابنه عثمان ففرض له ثمانمائة»[9]. ويذكر اليعقوبي أن عمر فرض

---

(١) الخراج ٤٢ (٢) ابن سعد ٣ – ١/٢١٣ (٣) الخراج ٤٤
(٤) الطبري ١/٢٤١٢ (٥) ابن سعد ٣ – ١/٢١٠
(٦) ابن سعد ٤ – ٢/٨، الأموال ٥٥٤
(٧) الطبري ١/٢٤١٢ (٨) ابن سعد ٣ – ١/٢١٠ (٩) الخراج ٤٣

الى اهل مكة الذين لم يهاجروا في ستمائة وسبعمائة »[1]

ومن الواضح ان روايتي الطبري وابن سعد متقاربتان ومنسجمتان مع ما قبلها . اما روايتا أبي معشر واليعقوبي فهما متقاربتان ولكنهما لا تنسجمان مع الروايتين الاوليين . ومن المحتمل ان عمر فرض لمن اسلم وساهم في الفتوح الفي درهم ، اما من اسلم ولم يساهم في الفتوح فقد فرض له ثمانمائة .

عطاء الاولاد :

يذكر ابن سعد ان عمر فرض لكل من أبناء البدريين الفي درهم[2] ويؤيد هذا ابو معشر حيث روى ان عمر « فرض لابناء المهاجرين والانصار الفين الفين »[3] ويذكر ابن سعد ايضاً ان عمر فرض لغلمان احداث من ابناء المهاجرين والانصار كفرائض مسلمة الفتح[4] وقد ذكرنا اعلاه ان ابن سعد يذكر ان عمر فرض لهؤلاء الفي درهم .

وقد افرد الخليفة عمر لبعض الافراد عطاءاً خاصاً ، فقد فرض لعبد الله بن عمر في ثلاثة الاف[5] ولعمر بن ابي سلمة في اربعة الاف ، اما أسامة بن زيد فقد ذكرت بعض الروايات انه فرض له في اربعة الاف[6] وذكرت روايات اخرى انه فرض له في ثلاثة آلاف وخمسمائة[7]

وقد فرض عمر للاولاد عند فطامهم ، ثم انه سرعان ما عدل عن ذلك واخذ يفرض لهم حال ولادتهم . وتروي المصادر ان هذا التغيير حدث بعد ان مر عمر بامرأة وهي تحاول فطام طفلها قبل الاوان ، الامر الذي كان يسبب احتضاراً للطفل ، فلما سألها عمر عن سبب ذلك قالت « لأن عمر لا يفرض الا لفطيم ، قال وكم له قالت كذا وكذا شهراً ، قال ويحك لا تعجليه ، فصلى الفجر وما يستبين الناس قراءته من غلبة البكاء ، فلما سلم قال يا بؤساً لعمر كم قتل من اولاد المسلمين ، ثم امر منادياً : الآ لا تعجلوا صبيانكم عن الفطام فانا

(1) الطبري ٢ / ١٧٥ (2) ابن سعد ٣ - ١ / ٢١٣ (3) الخراج ٤٣
(4) ابن سعد ٣ - ١ / ٢١٠ (5) ابن سعد ٤ - ١ / ١١٢
(6) ابن سعد ٣ - ١ / ٢١٤ ، ٤ - ١ / ٤٩ (7) ابن سعد ٤ - ١ / ٤٩

فرض لكل مولود في الاسلام ، وكتب بذلك الى الآفاق : انا نفرض لكل مولود في الاسلام [1]

لقد كان عمر يفرض للفطيم مائة درهم [2] وقد سار الخلفاء من بعد عمر على هذه القاعدة ، فكانوا يفرضون للاطفال مائة، فيروي الحسن بن موسى عن زهير عن أبي اسحق « قدم جدّي الخيار على عثمان فقال كم معك من عيالك يا شيخ فقال ان معي فذكر ، فقال اما انت ياشيخ فقد فرضنا لك خمس عشرة ، يعني الفا وخمسمائة ، ولعيالك مائة مائة » [3]

ويروى يزيد بن هارون عن فضيل بن عطية قال « لما ولدت اتى بي أبي عليا فاخبره ففرض لي في مائة ، ثم اعطى ابي عطاءه » [4] ويروى عبد الرحمن عن سفيان عن ابى الجحاف عن رجل من خثعم انه قال « ولد لي ولد فاتيت عليا فاثبته في مائة » [5]

وفي كتاب الاموال ما يشير الى ان الخليفة عثمان كان يعطي الوليد خمسين فاذا بلغ من العمر سنة جعله في مائة ، فهو يروى عن سعيد بن ابي مريم عن محمد بن هلال المدني عن ابيه عن جدته انها كانت تدخل على عثمان بن عفان ، ففقدها يوماً ، فقال لاهله مالي لا ارى فلانة ، فقالت امرأته يا امير المؤمنين ولدت الليلة غلاماً ، قالت فارسل اليّ بخمسين درهما وشقيقة سنبلانية ، ثم قال هذا عطاء ابنك وكسوته ، فاذا مرت به سنة رفعناه الى مائة » [6]

وفي خلافة معاوية حدث تعديل آخر ، فيروى يحيى بن بكر عن ابن لهيعة عن ابى قبيل انه « كان الناس في زمن عمر بن الخطاب اذا ولد المولود فرض في عشرة [7] ، فاذا بلغ ان يفترض ألحق به ، فلما كان معاوية افرد المولود وجعل ذلك للفطيم ، فلم يزل كذلك حتى

---

(١) ابن سعد ٣–١/٢١٧ البلاذري ٢/٢٦٣ الأموال ٥٨١ .

(٢) ابن سعد ٣–١/٢١٣ [illegible] ١/٢٦ [illegible] ١/١٣ الخراج ٢١ فتوح البلدان ٤٥٢ الأموال ٥٥٩ .

(٣) ابن سعد ٦/٢١٩ الأموال ٥٨٢ . (٤) ابن سعد ٦/٢١٢

(٥) الأموال ٥٨١ . (٦) الأموال ٥٨٢ .

(٧) يقصد عشرة دنانير وهي تعادل مائة درهم

فقطع عمر بن عبدالعزيز بن مروان ذلك كله الا لمن شاء » [1]

ويروى ازهر السمان عن ابن عون انه « ذكر عند محمد ان عمر بن عبدالعزيز اقرع بين الفطيم . فانكره وقال ما ارى هذا الا من الاستقسام بالازلام » [2]

ويروى القاسم ابن سلام بسنده عن سليمان بن حبيب « ان عمر الخطاب فرض لعيال المقاتلة ولذريتهم العشرات ، قال فامضى عثمان ومن بعده من الولاة ذلك وجعلوها موروثة يرثها ورثة الميت منهم ممن ليس في العطاء والعشرة ، حتى كان عمر بن عبدالعزيز . قال سليمان بن حبيب : فسألني عمر عن ذلك فاخبرته ، فانكر الوراثة وتركهم عموما من عيال من ليس في الديوان من المسلمين ، وقال اقطع الوراثة وأعم الفريضة . قال سليمان : فقلت مهلاً يا أمير المؤمنين ، فاني أخاف ان يستن بك من بعدك في قطع الوراثة ولا يستن بك في عموم الفريضة ، قال صدقت فتركهم » [3] .

يتبين من هذه النصوص الثلاثة :

١ — ان عمر بن الخطاب كان يفرض للمولود مائة درهم ، فاذا نما ألحقه بالعطاء .

٢ — ان معاوية اعطى الفرض للوليد ، وجعله للفطيم .

٣ — ان عمر بن عبدالعزيز أبطل ما كان معمولا به ، وصار يفرض لمن شاء ، وانه كان يختار بين الفطيم بالقرعة ، بعد ان كانت وراثية ، ويستدل من النصين الثاني والثالث انه لم يكن يفرض لكل الاولاد ، بل يعطي الفرض لبعضهم ، وربما كان يقتصر على ولد واحد يرث اباه ، ولا بد ان اختيار الولد كان يجري على أسس معينة الى أن ابطلها عمر بن عبدالعزيز فجعل الاختيار بالقرعة ، ولما كانت التقاليد الاجتماعيــــة تجعل للابن الاكبر مكانة خاصة ، فالراجح انه هو الذي كان يرث الفريضة ، وان عمر بن عبدالعزيز ابطل ذلك وجعل يختار بالقرعة بين الاولاد ، ويدل النص الثالث على ان التعديل الذي ادخله عمر بن

(١) الاموال ٥٩١ (٢) الاموال ٥٩١ (٣) الاموال ٥٩١

عبد العزيز في الاقتراع لم يمس مبدأ الوراثة الذي ظل معمولاً به ولكن اصبح يشمل كل من تشملهم القرعة بعد ان كان مقصوراً على الابن الاكبر فحسب . ان هذا الاستنتاج لاينافيه النصان الاولان اللذان لم يشيرا الى ان الفرض كان يشمل كافة الاولاد .

عطاء النساء :

في المصادر نصوص متعددة ومتباينة عن عطاء زوجات الرسول (ص) ، وتكاد الروايات تتفق على ان عمر فرض لعائشة اثني عشر الف درهم . ولكن الرواة يختلفون في مقدار مافرضه لبقية الزوجات ، فيروي يزيد بن هارون باسناد عن أبي هريرة ان عمر أعطى كل واحدة منهن اثني عشر الف درهم[1] ويروي اليعقوبي انه أعطى كلاً من ام حبيبة وحفصة اثني عشر الف درهم[2] ويروي الشعبي ان عمر اعطى بقية زوجات النبي عشرة آلاف[3] ويروي الزهري ان عمر فرض لكل من صفية وجويرية ستة آلاف[4] .

اما اليعقوبي فيقول انه فرض لصفية وجويرية خمسة آلاف[5] والراجح ان عمر أعطى عائشة اثني عشر الفاً ، وأعطى بقية زوجات النبي عشرة آلاف بدون ان يفرد احداهن بعطاء اكثر أو اقل ، إذ ليس الا افراد من فيما عدا حالة عائشة بالعطاء لمكانتها الخاصة ومكانة ابيها .

اما بقية النساء فيروي ابن سعد عن مصعب بن سعد ان عمر فرض لكل من المهاجرات الاول اسماء بنت عميس ، واسماء بنت أبي بكر ، وام عبد الله بن مسعود الف درهم[6] . وفي رواية اخرى له ان عمر فرض لصفية بنت عبد المطلب ستة آلاف درهم ولكل من اسماء بنت عميس وأم كلثوم بنت عقبة وأم عبد الله بن مسعود الف درهم . وانه فضل النساء المهاجرات فجعل لكل واحدة منهن ثلاثة آلاف درهم[7] .

---

(١) ابن سعد ٣ – ٢١٦/١ ، الخراج ٤٥ (٢) التاريخ ٢ ,١٧٥

(٣) الخراج ٤٥ الأموال ٥٤٩ – ٥٥٠ ، الطبري ١ – ٢٤١٣ وأما رواية ابن معن في الخراج ٤٠

(٤) ابن سعد ٣ – ٢١٣/١ ، ٢١٩ الأموال ٥٥٢ ، ٥٩٢ (٥) التاريخ ٢ /١٧٥

(٦) ابن سعد ٣ – ٢١٩/١ الأموال ٥٥٢ ، ٥٩٢ (٧) ابن سعد ٣ – ١/٢١٤

ويذكر الطبري ان عمر « جعل نساء أهل بدر في خمسمائة خمسمائة ، ونساء من بعدهم الى الحديبية في اربعمائة أربعمائة ، ونســاء من بعد ذلك الى الايام ثلاثمائة ثلاثمائة »[1].

والارجح فيما يبدو ان امهات المؤمنين فضلن على غيرهن ، فكان يعطي كلا منهن ... ؛ أما بقية النساء من أهل بدر فكن في خمسمائة ، ومن بعدهم الى الحديبية اربعمائة ، ونساء من بعد ذلك الى الايام ثلاثمائة ، كما ذكر الطبري .

تنظيم توزيع العطاء :

يتبين مما اوردناه آنفا ان تقدير العطاء كان على اساس فردي ، اي انه كان يقدر لكل فرد مقدارا معينا من العطاء يتناسب مع وضع هذا الفرد في الاسلام . اما توزيعه فلم يكن من السهل ان يتم على الاساس الفردي ، لذا كان يجري على اساس العشائر ، اي بحسب ما تستحقه افراد كل عشيرة وتعطى مجموع الاستحقاق الى العريف الذي يوزعه الى افراد العشيرة[2] .

وقد تطلب تنظيم توزيع العطاء تثبيت عدد الافراد في كل عشيرة ، وتثبيت عدد العشائر ، وترتيب الاسبقية فيهم عند العطاء ، ومن الطبيعي ان يحافظ عمر على التقسيم الطبيعي لسكان المدينة بعد الاسلام ، فميز فيهم قسمين رئيسيين قريش والانصار ، اما بقية افراد القبائل الحجازية فليست لدينا معلومات عن وضعهم في تنظيمات عمر .

فأما عشائر قريش فان الواقدي يذكر انه « لما دون عمر بن الخطاب الديوان كان اول من بدأ به في المدعى بني هاشم ، ثم كان اول بني هاشم يدعى العباس بن عبد المطلب في ولاية عمر وعثمان »[3]

ولعل اوسع تفصيل عن تنظيم عشائر قريش في العطاء هو ما ذكره الشافعي في كتاب

---

(١) الطبري ١/٢٤١٣ .

(٢) انظر عن توزيع العطاء في البصرة كتابنا : التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة ص٤٧ ... من ... والراجح ان الاساليب المتبعة في العراق كانت تطبق في الحجاز الذي ... اقدم ... واقعه

(٣) ابن سعد ٤ ق ١/٢١

(الام) حيث قال «اخبرنا غير واحد من اهل العلم والصدق من اهل المدينة ومكة من قبائل قريش وغيرهم ، وكان بعضهم احسن اقتصاصاً للحديث من بعض . وقد زاد بعضهم على بعض في الحديث ان عمر لما دوّن الديوان قال ابدأ ببني هاشم ، ثم قال حضرت رسول الله(ص) يعطيهم وبني المطلب ، فاذا كانت السن في الهاشمي قدمه على المطلبي ، واذا كانت في المطلبي قدمه على الهاشمي ، فوضع الديوان على ذلك واعطاهم عطاء القبيلة الواحدة

ثم استوت له بنو عبد شمس ونوفل في جذم النسب ، فقال عبد شمس اخوة النبي (ص) لابيه وأمه دون نوفل ، فقدمهم ، ثم دعا بني نوفل يتلونهم

ثم استوت له عبد العزى وعبد الدار ، فقال في بني أسد بن عبد العزى اصهار النبي(ص) وفيهم انهم من المطيبين ، وقال بعضهم وهم من حلف الفضول ، وفيهم كان النبي(ص) وقد قيل ذكر سابقة ، فقدمهم على بني عبد الدار ، ثم دعا بني عبد الدار يتلونهم

ثم انفردت له زهرة فدعاها تلو عبد الدار .

ثم استوت له بنو تيم ومخزوم ، فقال في بني تيم انهم من حلف الفضول والمطيبين وفيهما كان النبي (ص) وقيل ذكر سابقة ، وقيل ذكر صهراً ، فقدمهم على مخزوم ، ثم دعا بني مخزوم يتلونهم .

ثم استوت له سهم وجمح وعدي بن كعب ، فقيل له ابدأ بعدي ، فقال بل اقر نفسي حيث كنت ، فان الاسلام دخل وامرنا وامر بني سهم واحد ، ولكن انظروا بني سهم وجمح فقيل قدّم بني جمح ، ثم دعا بني سهم فقال وكان ديوان عدي وسهم مختلطاً كالدعوة الواحدة

ثم دعا بني عامر بن لؤي . فقدم معاوية بعد بني الحرث بن فهر ففصل بهم بين بني عبد مناف واسد بن عبد العزى .

وشجر بين بني سهم وعدي شيء في زمان المهدي فافترقوا ، فأمر المهدي ببني عدي فقدموا على سهم وجمح »[1]

( ) الأم ٤/٨٢

وفي المصادر اشارات متفرقة الى تنظيم عطاء بعض عشائر قريش في المدينة. فيروي ابن سعد انه « هاجر كثير وزيد وعبد الرحمن بنو الصلت الى المدينة فسكنوها وحالفوا بني جمح بن عمرو من قريش ، فلم يزل ديوانهم ودعوتهم معهم حتى كان زمان المهدي امير المؤمنين فأخرجهم من بني جمح وادخلهم في حلفاء العباس بن عبد المطلب فدعوتهم اليوم معهم وعيالهم بعد في بني جمح » [1]

وينقل ابن حجر رواية عن كعب بن عدي التنوخي انه قال « كنت شريكاً لعمر بن الخطاب فلما فرض الديوان فرض لي في بني عدي بن كعب . وكان ولده بمصر يأخذون العطاء في بني عدي بن كعب حتى نقلهم امير مصر في زمن يزيد بن عبد الملك الى ديوان قضاعة » [2]

ويروي الزبير بن بكار « كتب ابراهيم بن هشام الى هشام بن عبدالملك : إن رأى امير المؤمنين اذا فرغ من دعوة اعمامه بني عبد مناف ان يبدأ بدعوة اخواله بني مخزوم، فكتب ان رضي بذلك آل الزبير فافعل ، فلما فرغ من اعطاء بني عبد مناف نادى مناديه بني مخزوم فناداه عثمان بن عمرو وقال : فأمر مناديه فنادى بني اسد بن عبدالعزى ثم مضى على الدعوة » [3]

اما الانصار فان الواقدي يذكر ان عمر بن الخطاب لما دون الدواوين نظم ديوان قريش « حتى انتهى الى الانصار ، فقالوا بمن نبدأ فقال عمر ابدأوا برهط سعد بن معاذ الاشهلي ثم الأقرب فالأقرب اسعد بن معاذ » [4] ويبين من هذا ان ديوان الانصار كان يبدأ بني عبد الأشهل ، ومما يؤيد ان بني عبد الاشهل كانوا وحدة عشائرية في العطاء ما يذكره

---

(1) ابن سعد ٥/٧ (2) الاصابة ٣/٢٨٢ – ٣ (رقم ٧٤٢٢)

(3) الجاحظ ١٦ – ٧٧ (4) ابن سعد ٣ – ١/٢١٣

ابن سعد ان « بنو حرابس بن عدي دعوتهم ودارهم في بني عبد الاشهل ، وقد انقرضوا في اول الاسلام فلم يبق منهم أحد » [1] ، ويذكر ايضا عبد السلام بن عمرو ومريم أولاد ثابت بن وديعة ، وهم من بني عمرو بن عوف ، وأمهما وهبة بنت سلامة بن رافع بن سهل ابن عدي ... بن غسان من ساكني راتج حلفاء بني زعوراء بن جشم أخي بني عبد الأشهل بن جشم ، ودعوتهم في بني عبد الاشهل » [2] .

ويذكر ابن سعد ان « بني جشم وزيد ابناء الحارث بن الخزرج ، وكان يقال لهما التوأمان ودعوتهما واحدة في الديوان ، وهم اصحاب المسجد الذي بالسنح ، وهم اصحاب السنح قاطبة » [3] .

ويذكر ايضا ان « النعمان بن مالك بن ثعلبة بن دعد بن فهر بن ثعلبة بن غنم بن عوف بن عمرو بن عوف بن الخزرج ، وثعلبة بن دعد هو الذي يسمى قوقل ، وكان له عز ، وكان يقول للخائف اذا جاءه قوقل حيث شئت فانك آمن ، فسمي بنو غنم وبنو سالم بذلك كلها قواقلة ، وكذلك هم في الديوان يدعون بني قوقل » [4] .

اما عن عشائر الاوس فلدينا اشارة في ابن سعد يذكر فيها ان « بني عمرو بن عامر من ولد العطيون وهم حلفاء للاوس من الانصار ، ودعوتهم في الديوان في بني امية بن زيد ، وبنو امية بن زيد احد دعوى الاوس » [5] .

وكان للعشائر عرفاء يوزعون عليها العطاء ، ويذكر ابن شبة عن طلحة النصري « كان من قدم المدينة فكان له بها عريف نزل على عريفه ، ومن لم يكن له بها عريف نزل الصفة ، وكنت فيمن نزل الصفة فوافقت رجلين كان يجري علينا كل يوم مدين من تمر رسول الله » [6]

---

(١) ابن سعد ٣ – ٢ / ٦
(٢) ابن سعد ٤ – ٢ / ٨٧
(٣) ابن سعد ٣ – ٢ / ٨٥
(٤) ابن سعد ٣ – ٢ / ٩٥
(٥) ابن سعد ٥ / ٦ ٢
(٦) السمهودي – وفاء الوفا ١ / ٣٢٣

تطور العطاء في خلافتي عثمان وعلي

وفي زمن عثمان ازدادت الفتوحات الاسلامية وتوسعت رقعة الدولة الاسلامية، وكثرت الواردات، فزاد عثمان العطاء بين الناس. فيروي سيف عن عمر بن سليمان عن الشعبي أن «اول خليفة زاد الناس في اعطياتهم مائة عثمان، فجرت. وكان عمر يجعل لكل نفس منفوسة من اهل الفيء في رمضان درهما في كل يوم. وفرض لازواج رسول الله (ص) درهمين درهمين، فقيل له لو صنعت لهم طعاما فجمعتهم عليه. فقال اشبع الناس في بيوتهم، فأقر عثمان الذي كان صنع عمر. وزاد فوضع طعام رمضان فقال للمتعبد الذي يتخلف في المسجد وابن السبيل والمعترين بالناس في رمضان»[١]

ويذكر اليعقوبي ان عثمان «كان جواداً وصولاً بالاموال وقدم الاقربه وذوي ارحامه فسوى بين الناس في الاعطية»[٢]، وهذا النص الصريح بانه سوى بين الناس في الاعطية لا يشير الى الحد الذي سوى فيه بين الناس، اي هل انه اعطاهم جميعاً أعلى حد من العطاء ام انه سن حداً وسطاً سوى الناس فيه، فرفع من كان عطاؤه قليلا وانزل من كان في أعلى العطاء عن ذلك. هذا ما نعرفه بانه قد تغير سبب اسناد بعض المسلمين القدامى الى شأن ويعتبر هذا بعض سبب ما قام عثمان عنه، لان اكثرهم ممن كانوا اسلموا بعد الفتح وقد يكون الدليل على هذا ان اليعقوبي قرن تقديم الاقارب وذوي الارحام بتسوية الناس في الاعطية.

غير ان هذا النص لا يبين هل ان عثمان الغى القواعد التي وضعها عمر، ام انه اوجد قواعد جديدة قائمة على من لم تشملهم قواعد عمر، اي انه طبقها على الجيل الجديد الذي بدأ يظهر ويزداد عدده في الوقت الذي اخذ ينقرض فيه جيل عمر من القدامى. ثم انه لا يوضح هل ان هذه التسوية كانت قاعدة سار عليها عثمان ام انها كانت اجراءاً موقتاً انه ثم عاد يتبع قواعد جديدة في المفاضلة، والواقع ان المصادر قلما تورد اخباراً عن مقادير العطاء في الحجاز.

(١) الطبري ١ / ٢٨٠١ (٢) التاريخ ٢ / ١٠٢

اما في زمن الامام علي فان اليعقوبي يذكر انه «اعطى الناس بالسوية ولم يفضل احداً واعطى الموالي كما اعطى الصلبية وقيل له في ذلك ، فقال قرأت ما بين الدفتين فلم اجد لولد اسماعيل على ولد إسحق فضل هذا . واخذ عوداً من الارض بين اصبعيه »[1] ومن المعلوم ان الامام علياً اقام معظم ايام خلافته في الكوفة ، والراجح انه طبق هذه المساواة في الكوفة ، غير اننا لا نعلم هل طبقها على المدينة ايضاً ، ولا بد أن الولايات الخارجية عن سلطان الامام علي لم ترسل ما عليها من المال الى المدينة ، وان حاجات الخليفة الى المال كانت متزايدة في الكوفة ولا تمكنه ان يرسل الى المدينة كل ما تحتاجه من مصروفات يضاف الى ذلك اضطراب تجارة الحجاز مما كان له اثر في الاحوال الاقتصادية وفي العطاء .

تطور العطاء في العهد الاموي

اما في زمن معاوية فيروي مصعب الزبيري ان عبدالله بن صفوان قال لمعاوية «تخرج العطاء وتفرض لمستظهرين فانه قد حدث في قومك ناشئة لا ديوان لهم ، وقواعد قريش لا تعقل عنهن فانهن قد جلسن على ذيولهن ينتظرن ما يأتيهن منك ، وحلفاؤك من الاحابيش قد عرفت نصرهم وموآزرتهم فاخلطهم بنفسك وقومك ، قال فعل »[2] يشير هذا النص الى :

(١) ان العطاء كان متوقفاً الى زمن هذا الخطاب الذي لا نعرف تاريخه بالضبط ، وان استجابة معاوية تقتضي ان معاوية استمر بعد ذلك بدفع العطاء بانتظام .

(٢) انه قد حدثت في قوم معاوية ناشئة لا ديوان لهم ، والراجح ان كلمة القوم يقصد بها قريش من اهل مكة ، وان هذه الناشئة هي من الجيل الجديد ، وانها لم تكن في العطاء لانه استعمل كلمة (حدث) اي استجد ، ولا نعلم هل قصد في هذا النص حمل العطاء يمتد الى مكة ام انه اراد قصره على من سكن المدينة منهم ، والراجح انه قصره على من سكن المدينة ، لانه لا توجد اشارة او دليل على ان العطاء شمل اهل مكة ، اي ان معاوية تابع

---

(١) التاريخ ٢/ ١١٣ (٢) نسب قريش ٢٨٩

السياسة التقليدية في ابناء المدينة مركز الديوان وتوزيع العطاء ، وظلت مكة مهملة من هذه الناحية ، مع العلم بان مكة كانت لها موارد خاصة من التجارة والحج . ولابد ان هذا تطلب اعادة النظر في الديوان وتوسيعه .

(٣) ان معاوية عند النصيحة بالاهتمام بقواعد قريش اي نسائها المسنات ، ولما كان النص لايشير صراحة الى انه طلب منه ادخالهن في العطاء ، فقد يكون المقصود من ذلك ان معاوية كان يعطيهن المنح .

(٤) ان معاوية ادخل الاحابيش في العطاء وساواهم بقريش ، والاحابيش هم كنانة ، غير ان النص لا يوضح هل ان معاوية جعل لهم ديوانا خاصا بذاته . ام انه عمل على اعادة تنظيمهم في ديوان في المدينة حسب ، ام هل توسع الديوان فاصبح يشمل اهل البادية .

وروى البلاذري ان عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب « اعترض على معاوية لخلاف معه على ارض فحكم القاضي لعبدالرحمن فكتب معاوية الى وكيله بانفاذ قرار القاضي ورضي دينه والحقه بشرف العطاء وقال انت مستحق لذلك يا ابن اخي الفاروق والشهيد واعطاه مالا »[1] ويدل هذا النص على ان شرف العطاء كان موجوداً في زمن معاوية ، ولما كان عمر لم يفرد شرف العطاء في الحجاز فلابد ان هذا قد ظهر فيما بعد ، غير ان المصادر لا تذكر تاريخ ظهوره بالضبط ولعله ظهر زمن معاوية وان مقداره كان كما هو في باقي الاقاليم ، اي الفي درهم[2] .

ويروى البلاذري « ان اعرابيا اتى مروان فقال افرض لي فقال قد طوينا الدفتر . فقال الاعرابي اما اني الذي اقول :

اذا مدح الكريم يزيد خيراً   وان مدح اللئيم فلا يزيد

وقد كان مدح مروان ثم هجاه ، فقال انت هو ! لابد لك من فرض ، ففرض له »[3] .

وروى البلاذري ان عبدالله بن الزبير لما بلغه مقتل اخيه ، كتب الى عامله على المدينة يأمره ان يفرض لالفي رجل من اهل المدينة وما والاها ليكونوا ردئا لها ، ففرض الفرض ، ولم يأته مال فبطل ، فسمى ذلك الفرض فرض الريح . قال الواقدي ويقال ان هذا الفرض كان في ولاية ابن حاطب[4] .

---

(١) انساب الاشراف ٤ / ١٤٩ (مخطوطة القدس)
(٢) انظر التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة ص ١١١ – ١٥٤
(٣) انساب الاشراف ٥ / ١٣٠   (٤) انساب الاشراف ٥ / ٣٢٦

ويتضح من هذا النص انه كان لا يزال في المدينة في عهد ابن الزبير عدد ممن ليسوا في العطاء ، وان الفرض الذي فرضه كان لمن في المدينة وما والاها ، وكانت مهمته الحصول على قوات تعينه على صد الجيوش الاموية ، وليس لفرض الفتوح الاسلامية .

وقد يتعلق بهذا الفرض ما رواه الهيثم بن عدي من ان ابن الزبير دعا اناسا فسأله فرض لي ، قال ائتوه ، فاتوه ، قال امضي ، قال قال لي اولا ، قال فيصب هذا دينه ودرهمك سوية ، هذا والله ما لا يكون (١) وظاهر هذا النص ان ابن الزبير لم يتوفر له المال اللازم . وبذلك يؤيد ما ورد في النص السابق .

وفي زمن عبدالملك بن مروان وردت نصوص تبين انه فرض فرائض جديدة ، فيروى ابن عساكر ان انس قال لحفص بن عمر الانصاري « انطلق في اربعين من الانصار حتى تأتي عبد الملك بن مروان فيفرض لنا فما رجع رجعنا » (٢)

ويروى الواقدي عن معاوية بن عبد الله بن عبيد الله بن ابي رافع عن ابيه ان محمد بن الحنفية « وفد الى عبد الملك فكلمه ، فوعده عبد الملك ان يقضي دينه وان يصل رحمه وأمره ان يرفع حوائجه ، فرفع محمد دينه وحوائجه وفرض لولده ولغيرهم من حامته (٣) ومواليه . فأجابه عبد الملك الى ذلك كله وتعسر عليه في الموالي ان يفرض لهم ، وألح عليه محمد ، ففرض لهم فقصر بهم ، فكلمه فرفع في فرائضهم ، فلم يبق له حاجة الا قضاها . واستأذنه في الانصراف ، فأذن له » (٤)

ويروي الاصبهاني ان عبد الملك أمر لاسماعيل بن يسار بألفي درهم صلة وزاد في عطائه وفرض له (٥)

ويتضح من نص الاصبهاني ان العطاء غير الفرض ، وان كان قد يظهر كلاهما ، اما نص ابن الحنفية فأبرز ما فيه ان للموالي لا فرض لها كالعصابية الا في ظروف خاصة . وكل هذه

(١) انساب الاشراف ٤ ـ ٢ / ٢٩ (٢) تهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر ٤ / ٣٨٣
(٣) في النص (من حامته) وهو خطأ واضح
(٤) ابن سعد ٥ / ٨٣ (٥) الاغاني ٤ / ٤٢٢

النصوص تشير الى انه كان في المدينة عدد ليسوا في العطاء ، ولا بد ان هـذا حدث بعد زمن عمر الذي استوعب عطاءه كل الانصار وقريش في المدينة .

وفي زمن سليمان بن عبد الملك جرى للمدينة فرض جديد أورد اليعقوبي عنه تفصيلاً حيث قال « حج سليمان سـنة ٩٧ وقد عزم ان يبايع لابنه أيوب بولاية العهد من بعـده وقسم في أهل المدينة قسماً ، وفرض لقريش خاصة أربعـة آلاف فريضة ولم يدخل فيها حليفاً ولا مولى ، فأجمع رأي مشيخة قريش ان يحملوها لحلفائهم ومواليهم ، ثم دخلوا عليه فقالوا انك قد فرضت لنا أربعة آلاف فريضة ولا تدخل علينا منها حليفاً ولا مولى فرأينا ان نكافئك ونحملهـا في حلفائنا وموالينا فنحن نخف عليك مؤنة منهم ، ففرض اربعة آلاف فريضة أخرى »[1] يتبين من هذا النص :

١ — ان عدداً غير قليل من أهل المدينة لم يكونوا في العطاء .

٢ — ان قريشاً تكون في المدينـة كتلة كبيرة العدد وفيهـم على الاقل اربعة آلاف ليسوا في العطاء .

٣ — ان لقريش حلفاء وموالي لا يقلون عنهم عدداً ، وان كنا لا نعرف عددهم بالضبط أو أصولهم او تنظيماتهم . ولعل وضع قريش هذا يشبه وضع العشائر الاخرى التي لها أيضاً حلفاء وموالي .

٤ — ان سليمان بن عبد الملك كان يريد ارضاء العرب وحدهم وخاصة قريش .

٥ — ان القرشيين اصروا على اعطاء حلفائهم ومواليهم . إذ ارتأوا ان وضعهم المالي جيد ، فهم ليسوا بحاجة شديدة اليه .

ويروي حفص بن عمر الحوضي عن يوسف بن الماجشون قوله « ولدت في زمن سليمان بن عبد الملك ، وفرض لي سليمان حين ولدت ، فلما ولي عمر بن عبد العزيز عرض الديوان فمر باسمي فقال ما اعرفني بولد هذا الغلام هذا صغير ليس من اهل الفرائض فردني عيلاً »[2] .

(١) اليعقوبي ٢/ ٣٥ (٢) ابن سعد ٥/ ٣٠٧

ويروي الزبير بن بكار أنه فرض سليمان بن عبدالملك للناس في خلافته وفرض العرس وكان ابن حزم في ذلك محسناً يعلم الله انه كان يأمر الغلمان ان يتطاولوا في خفافهم لمهم. فلما قرأها عذره عند سليمان ، فأمر له سليمان ألف دينار في ديته والف في وسطه وعلى عياله ورقيق من البيض والسودان وكثير من طعام الجار وان يدان من الصدقة ألفي دينار . فقـــال :

فما كنت ذا أفقد دعت اذ بدت ... صككوك أمير المؤمنين تدور

توصل الى الارحام قبل سؤالهم ... وذلك امر في الكرام كبير (1)

فمن هذه النصوص ان العرس كان مقصوراً على الكبار دون الصغار ، وانه كان هنالك مجال واسع للتلاعب في العرس للصغار ، بأرز بعته واكباراً .

اما عن عهد خلافة عمر بن عبد العزيز فلدينا معلومات واسعة نسبياً عن تنظيمات العطاء نظراً الى ان المؤرخين الاولين من الاتقياء اولوه اهتماماً خاصاً لانه من اهل التقوى والصلاح ، ولأنه قضى مدة طويلة في المدينـــة اميراً ، ثم صار خليفة وقام باصلاحات ايضت هؤلاء المؤرخين .

ان النصوص التي رويت عن اعمال عمر بن عبد العزيز قليلة نسبياً وهي في معظمها مرجعة فهي لا تكفي لتقييم اصلاحات هـــذا الخليفة بدقة ولكنها تعطي فكرة عامة عنها وتشير الى خطوطهـــا الرئيسة ، ويمكـــن القول ان هذه الاصلاحات لم تقلب اسس التنظيمات السابقة ، وان الخليفة لم يضع مبادئ جـــديدة ، بل قام ببعض التعديلات واكد على تطبيق بعض المبـــادئ التي لم تحب الاهتمام . وعند اوردت النصوص ما يظهر تأييد الناس لهذه الاصلاحات ، وهو تأييد آت من افراد ، ولا نعلم هل ان هذا الرضى كان عاماً شاملاً لجميع الناس ام ان المؤرخين تعمدوا اختيار النصوص التي تظهر رضى الناس عنها وتجنبوا نقل ما يعبر عن عدم الرضى عن هـــذه الاصلاحات ، كما انها

(1) الاغاني ١٣ / ١٠ - ١

لا تذكر لنا الأوضاع الاقتصادية والمالية العامة للدولة كيما يمكن معرفة مصادر الأموال التي صرفت لتنفيذ هذه الاصلاحات ومدى أثرها على الأوضاع الاقتصادية عامة .

ان محافظة عمر بن عبد العزيز على المبادئ العامة التي وضعها الخليفة عمر بن الخطاب ومحاولته اعادة تطبيقها على ضوء الظروف السائدة في زمنه هي من مظاهر محاولته احياء سنة عمر بن الخطاب . ولا ريب انه لم يكن بالامكان اعادة تطبيق تنظيمات عمر بن الخطاب حرفياً ، نظراً لتطور الأحوال والظروف على مر الزمن . فاصلاحات عمر بن عبد العزيز هي أصلاحات محافظة اكثر منها رجعية ، وهي تقوم على اعادة تطبيق القواعد القديمة على المجتمع القائم الذي ورث تقاليد قديمة وليس على ان تعيد تطبيق النظام القديم حرفياً ، وهي ليست تبديلاً ثوريا ، اي انها لم تأت بانقلاب اساسي او افكار جديدة في التنظيمات ، فهي إذاً اصلاحات ، واذا كنا نستطيع مقارنتها بتنظيمات عمر بن الخطاب ، فاننا لا نستطيع ان نقدر بالضبط مكانة هذه الاصلاحات بالنسبة للتعديلات والاعمال التي ادخلها الأمويون نظراً لانه ليست لدينا تفاصيل عن كل اعمال الأمويين أو عن كل اعمال عمر بن عبد العزيز أو كل التعديلات التي ادخلها .

ان الاعمال التي روت المصادر ان عمر بن عبد العزيز قام بها في العطاء يمكن تصنيفها كما يلي :

١ — القسم : فيروي الواقدي عن عمرو بن عثمان بن هاني قوله « حضرت قسمتين قسمها عمر بن عبد العزيز على جميع الناس كلهم سوّى بينهم »(١) ويروي الواقدي أيضاً عن عبد الحكيم بن عبد الله بن أبي فروة « سمعت ابراهيم بن محمد بن طلحة بن عبيدة يقول حج على يدي لقومي في خلافة عمر بن عبد العزيز ثلاثة اعطية وقسم في الناس ثمانين »(٢) ان هاتين الروايتين تدلان على انه جرى في زمن عمر بن عبد العزيز قسمان ثمانين للناس ، ولذكر رواية عمرو بن عثمان ان عمر سوّى بين الناس في القسم دون ان تحدد مقدار القسم ،

(١) ابن سعد ٥ : ٢٥٤   (٢) ابن سعد ٥ : ٢٥٥

غير ان نصاً آخر يرويه الواقدي عن عمه الهيثم بن واقد يقول فيه « ولدت سنة سبع وتسعين فاستخلف عمر وانا ابن ثلاث سنين فأصابت من قسمه ثلاثة دنانير » [1] وهذا يظهر ان القسم اصاب الاطفال ايضا ، وان مقداره ثلاثة دنانير . في حين ان ما يعطى للاطفال عشرة دنانير ، فهذا القسم غير العطاء ولعله اضافة الى العطاء . ولا نعلم هل ان هذا المقدار هو نفس ما اعطي للكبار ، اي هل ان المساواة كانت بين الكبار والاطفال أم أنها كانت بين اهل العطاء وغيرهم ، فان كانت هذه الفرضية الاخيرة فهل ان عمر ساوى بين الكبار والصغار ام انه فرق بينهم .

٢ ـ العطاء : فقد ذكرنا من قبل قول ابراهيم بن محمد بن طلحة انه جرى على يديه لقومه ثلاثة اعطية [2] ويؤيد هذا رواية الواقدي عن غسان بن عبد الحميد عن ابيه « اخرج عمر بن عبد العزيز ثلاثة اعطية لاهل المدينة في سنتين وخمسة اشهر الا عشرة ليالي [3] » ان توزيع ثلاثة اعطية خلال من ثلاث سنين يؤيد روايات متعددة ان العطاء لم يكن ثابت الموعد في العصر الاموي . واذا افترضنا ان العطاء سنوي ، وهو ما يشير اليه اغلب المصادر ، وان عطاءين من الثلاثة اعطية عن السنتين ، فان العطاء الثالث قد يكون دفعه مقدمة للسنة الثالثة ، اي أن العطاء يعطى في بداية السنة لا في آخرها . أو أن العطاء كان يعطى في آخر السنة ولكن العطاء الثالث هو وفاء لعطاء سابق .

٣ ـ الفرض : لقد رويت نصوص تشير الى ان عمر بن عبد العزيز فرض العطاء للناس ، ويذكر بعضها اسماء من فرض لهم العطاء او رد عليه العطاء بعد ما حرم منه . فيروى الواقدي عن عمرو بن عثمان ومحمد بن هلال « كتب عمر بن عبد العزيز الى ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم ان افرض للناس الا التاجر [4] » ويروى عن شمبل بن محمد بن ابي يحيى « انه ولد له اولاد وكانوا تجاراً فاراد الوالي ان يدخلهم في العطاء . فقالوا : « اصلح الله الامير نحن قوم تجار ولا حاجة لنا بالدخول في عمل السلطان [5] »

---

(١) ابن سعد ٥/٢٥٥ (٢) المصدر نفسه (٣) المصدر نفسه
(٤) ابن سعد ٥/٢٦٤ (٥) ابن سعد ٥/٣٠٩

والواضح أن إجراء عمر في عدم إدخال التجار في العطاء يتابع سياسة قديمة، وهي توضح أن العطاء لم يشمل التجار، لأنه يتطلب المشاركة في الغزو والحرب مما لم يكن من رغبات التجار، ويوضح النص الثاني أن التجار أنفسهم لم يكونوا راغبين في ذلك لأنهم ليسوا محاربين ولأن لهم موارد مالية تغنيهم عن العطاء.

ويروي عبدالله بن عمر بن محمد بن أبان بن صالح عن عمه أبان بن محمد قوله «سمعت أبي يقول دخل أبي، يعني أبان بن صالح بن عمير، على عمر بن عبد العزيز فقال له أفي ديوان أنت، قال قد كنت أكره ذلك مع غيرك أما معك فلا أبالي، ففرض له» (1).

ويروي الأصبهاني عن نصيب أنه قال لعمر بن عبد العزيز «بنيات لي نفضت عليهن سوادي فكسدن، أرغب بهن عن السودان ويرغب عنهن البيضان، قال فتريد ماذا، قال تفرض لهن ففعل» (2).

ولم يقتصر عمر على فرض عطاء للجدد بل أمر برد العطاء إلى بعض من حرم منه، فيروي الواقدي عن موسى بن شيبة عن إبراهيم بن يحيى: «أن عمر بن عبد العزيز كتب أن يعطى خارجة بن زيد ما قطع عنه من الديوان فمشى خارجة إلى أبي بكر بن حزم فقال إني أكره أن يرم أمير المؤمنين من هذا مقالة ولي نظراء فإن أمير المؤمنين عمهم بهذا فعلت وإن هو خصني به فإني أكره ذلك، فكتب عمر لا يسع المال ذلك ولو وسع لفعلت» (3).

يبين هذا النص أن عمر بن عبد العزيز لم يرد العطاء لكافة من قطع عنهم، وذلك لأنه كان مقيداً بامكانياته المالية المحدودة لا بأحقيتهم في رد العطاء لهم. وهذا يدل على أن النصوص المروية عن أعمال عمر بن عبد العزيز هي نصوص مختارة تمثل جانباً واحداً من أعماله وليست كافة أعماله. ومما يؤيد أن الامكانيات المالية المحدودة لم تمكن عمر بن عبد العزيز من رد العطاء لكافة من حرم منه، ما يرويه الواقدي عن حليد بن دعلج «لما استخلف عمر بن عبد العزيز أرسل إلى الحسن وابن سيرين يقول لهما اردد عليكما

(١) ابن سعد ٩/٢٣١ (٢) الأغاني ١/٣٤٧

(٣) ابن سعد ٥/٢٠٦، انظر أيضاً تهذيب ابن عساكر ٥/٢٥

ما حبس عنكما من أعطيتكما . فقال ابن سيرين ان فعل ذلك بأهل البصرة فعلت واما غير ذلك فلا . فكتب الى عمر ان المال لا يسع . قال وهو بن الحسن » [1]

ويروي الواقدي عن عبد الملك بن محمد عن عبد الله بن العلاء بن زبر « قلت لعمر بن عبد العزيز يا امير المؤمنين مضت سنوات اني كنت في العصاة وحرمت عطائي . قال فرد علي عطائي وامر ان يخرج لي ما مضى من السنين » [2] يوضح هذا النص ان العصاة كانت تحرم من العطاء ، غير انه لا يذكر اي عصيان اشترك فيه عبد الله بن العلاء ، ولو ذكر لأمكننا ان نستنتج نوع العصيان الذي يحرم صاحبه من العطاء وعدد المحرومين . وجدير بالملاحظة ان ثورات اهل الحجاز ضد الامويين كانت محدودة ، ابرزها ثورة المدينة على يزيد وتأييدهم ابن الزبير . ولا بد ان كلا من هاتين الحركتين ادى الى حرمان كثيرين من العطاء اما لقتلهم او لحرمانهم . ولكن الراجح ان معظمهم قد رد اليه العطاء ، وان كنا لا نعلم تفاصيل ذلك .

٤ ـ مقدار العطاء : فروى عبد الواحد بن غياث البصري عن جويرية بن اسماء ان أبا بكر بن محمد بن حزم « كتب الى عمر ان قوماً من الانصار قد بلغوا اسناناً ولم يبلغ عطاؤهم الشرف ، فان رأى امير المؤمنين ان يلحقهم في شرف العطاء فليفعل » فكتب اليه عمر أن « اما ما ذكرت من امر الرجال الذين بلغوا سناً ولم يبلغ عطاؤهم الشرف فان الشرف شرف الآخرة والسلام » [3]

وهذا النص يدل على ان شرف العطاء مرتبط بالسن اي ان التقاليد كانت تقضي بانه للمسنين وان هذا تقليد لا يتم تطبيقه تلقائياً بل يتطلب موافقة الخليفة ذاته ، وانه كان معطلا قبل تولي عمر بن عبد العزيز الخلافة لاسباب لا نعرفها ، وان عمر لم يوافق على اعادة تطبيقه ولا نعلم السبب في ذلك ودوافعه او نتائجه ، غير أن عمر بن عبد العزيز لم يلغ

(١) ابن سعد ٥ / ٢٥٦ (٢) المصدر نفسه
(٣) انساب الاشراف ١٣٩/٧ مصورة القاهرة

شرف العطاء ، ثانياً ، فروى الواقدي عن محمد بن هلال عن عمر بن عبد العزيز انه « فرض لرجال الدين شرف العطاء » [١]

لم يبق عمر بن عبدالعزيز شرف العطاء ومقداره على حالهما فحسب ، بل اتبع الصنوف الاخرى ايضاً ، فروى الواقدي عن المفضل بن الفضل التميمي عن عبد الله بن جابر ان القاسم بن محمد بن مخيمرة قدم على عمر بن عبدالعزيز « فسأله قضاء دينه ، فقال عمر : كم دينك . قال تسعون ديناراً ، قال قد قضيناه عنك من سهم الغارمين ، قال يا امير المؤمنين اغنني عن التجارة . قال فماذا قال بمراجعة ، قال قد فرضت لك في ستين وامرنا لك بمسكن وخادم . فكان القاسم بن مخيمرة يقول الحمد لله الذي اغناني عن التجارة اني لاعلم بأني ما يكون في حلقي ثم » [٢]

٥ ـ رزق الموتى : روى الواقدي عن سعيد بن مسلم بن بانك « سمعت عمر بن عبدالعزيز وهو خليفة يقول : انه لا يحل لكم ان تأخذوا لموتاكم فارفعوا الينا » [٣]

ويروى ايضاً عن ثابت بن قيس « سمعت كتاب عمر بن عبدالعزيز يقرأ علينا ارفعوا موتاكم فانما هو مال لم يرده عليكم » [٤]

ان قضية عطاء الموتى ليست جديدة ويبدو انها كانت موجودة قبله ، وقد ابقاها في البداية ثم الغاها ، فيروى مصعب الزبيري عن ابيه عن قدامه بن ابراهيم الجمحي « مات عمي وقد صار عطاؤه في بيت المال . فركبت الى عمر بن عبدالعزيز وهو في ضيعة بالرس وهو اذ ذاك والي المدينة ، فاخبرته خبرها فقال لي مات وقد صار عطاؤها في بيت المال ؟ قلت نعم فكتب الى عبدالله بن عبيدالله بن عبدالله بن عمر بن الخطاب ان يدفع الي عطاءه ، ان كان مات بعد وصير عطاؤه في بيت المال ، فدفعه الي . قال وكان عبدالله بن عبيد الله على بيت المال اذ ذاك » [٥]

٦ ـ وقد فضل عمر بن عبدالعزيز رزق العامة والخاصة ، فروى عبدالله بن جعفر عن

(١) ابن سعد ٥/٢٠٩ (٢) ابن سعد ٥/٢٠٧
(٣) ابن سعد ٥/٢٠٥ (٤) كذلك
(٥) ... ص ١٦١ ، ١٨٢ مخطوط ... مسعود

ابن المبارك عن معمر انه « كتب عمر بن عبدالعزيز اما بعد فلا تجرين لاحد من العمال رزقاً في العامة والخاصة، فانه ليس لاحد ان يأخذ رزقاً من مكانين في الخاصة والعامة ، ومن كان احد من ذلك شيئاً فاقبضه من ثم وارجعه الى مكانه الذي قبض منه والسلام »[١] والراجح ان المقصود برزق الخاصة ما يأخذه المستخدمون في اعمال الدولة مما يشبه عملهم عمل الموظفين اليوم، فكأنه بهذا القرار منع العطاء عن هؤلاء .

٧ — عطاء الاطفال : يبدو من النصوص ان عمر بن عبدالعزيز قد عمم العطاء على كافة الاطفال وثبت سن العطاء خمسة عشر . فيروى الواقدي عن سعيد بن مسلم بن بانك « سمعت عمر بن عبد العزيز يقول وهو خليفة اكتبوا لنا كل منفوس نفرض له » ويروى عن ثابت عن قيس « سمعت كتاب عمر بن عبدالعزيز يقرأ علينا إرفعوا كل منفوس نفرض له »[٢]

ويروي عبدالله بن عمر الهمداني ومحمد بن عبيد الطنافسي عن عبيدالله عن نافع عن ابن عمر انه « عرضني رسول الله (ص) في القتال يوم احد وانا ابن اربع عشرة سنة فلم يجزني ، فلما كان يوم الخندق عرضني وانا ابن خمسة عشرة سنة فاجازني ، فقدمت الى عمر ابن عبدالعزيز وهو يومئذ خليفة فحدثته بهذا الحديث ، فقال ان هذا الحد بين الكبير والصغير وكتب الى عماله ان يفرضوا لابن خمسة عشره ويلحقوا مادون ذلك في العيال »[٣]

ويروي عن ابي معشر عن نافع انه « كتب عمر بن عبدالعزيز وهو خليفة الى عماله في الآفاق ان لا يفرضوا الا لابن اربع عشرة سنة في العطاء ويفرضوا الا لابن خمس عشر في المقاتلة »[٤]

اما مقدار عطاء الاطفال فيروي الواقدي عن ابيه « ذهبت بي حاضنتي الى ابي بكر بن حزم فوضع في يدي ديناراً وانا منفوس وولدت سنة المائة ، ثم كان قال فاعطيها ديناراً آخر فكانا دينارين »[٥]

اما عن العطاء بعد خلافة عمر بن عبدالعزيز فقد وردت اشارات قليلة عنه زمن خلافة هشام

(١) ابن سعد ٥ / ٢٧٨ (٢) ابن سعد ٥ / ٢٥٠ (٣) ابن سعد ٤ / ١٠٥
(٤) ابن سعد ٥ / ٢٥٨ مسند الشافعي ٣ / ١٢٢ (٥) ابن سعد ٥ /

جاء ذكر خبر رجل من الانصار من بني حارثة كان معتقاً [1] ليس في ديوان ولا عطاء فقال لهشام بن عبدالملك : يا امير المؤمنين انا امرؤ من الانصار وقد بلغت هذه السن وانت في ديوان فان رأى امير المؤمنين ان يفرض لي فعل ، قال فاقبل عليه هشام فقال والله لا أفرض لك حتى مثل هذه القبلة من السنة المقبلة [2]

وروى ابن شبة عن عيسى بن عبدالله بن محمد بن عمر بن علي بن ابي طالب « ان هشاما لما خرج عليه زيد بن علي منع اهل مكة واهل المدينة اعطياتهم سنة ، ولما ولي الوليد بن يزيد كتب الى اهل المدينة

محرمكم ديوانكم وعطاؤكم	به يكتب الكتاب والكتب تطبع
ضمنت لكم إن لم تصابوا بمهجتي	بأن سماء العز عنكم ستقلع
سيوشك الحاق بكم وزيادة	واعطية تأتي تباعاً فتشفع [3]

ويروى الزبير بن بكار عن عمه عن ايوب بن عباية انه « قدم نصيب على عبد الواحد النصري ، وهو امير المدينة بفرض من امير المؤمنين يضعه في قومه من بني ضمرة فادخلهم عليه ليفرض لهم وفيهم ازامة لم يحتلموا فردهم النصري وهو مالك للامر وله فيه سلطان (ثم فرض لهم بعد أن اقسم انهم بلغوا الحلم) [4]

العطاء في العصر العباسي :

ولما ولي العباسيون الخلافة ، أولوا اقليم الحجاز عناية خاصة ، وكان الخليفه يولي عليه اخص اقاربه ، واهتموا بامر الحج وقد بذل الخلفاء العباسيون الاولون جهوداً كبيرة للتقرب من اهل الحجاز وعلمائه ، وقربوهم في بلاطهم ، وولوا عدداً منهم القضاء ببغداد خاصة ، ولابد ان يهتم العباسيون الاولون وهم يسيرون على هذه السياسة ، بامر العطاء في الحجاز فيذكر الزبير بن بكار عن يحيى بن محمد بن ابي منصور عبدالرحمن بن صالح بن دينار مولى الخزاعيين انه حج امير المؤمنين ابو جعفر المنصور وأعطى اشراف القرشيين الف دينار

(١) انظر ... ١٦٣ ومن ... ال ... (معتقا) ، والحلق الذي يعني اسمه من العطاء ... في الديوان ... اسمه ... انظر البخاري ، كتاب ... الباب ٢٢ ... (٢) الاغاني ١١ / ١٩٣

(٣) الاغاني ٧ / ٢١ ... ايضا ... ٢ / ١٧٥٤ مع ... و الابيات واختلاف في رواية بعض الالفاظ (٤) الاغاني ١ / ٣٧٣ - ٥

لكل واحد منهم ولم يترك احداً من اهل المدينة الا اعطاه ، الا انه لم يبلغ بأحد ما بلغ بالاشراف ، فكان ممن اعطى الالف الدينار هشام بن عروة ، واعطى قواعد قريش صحاف الذهب والفضة وكساهن ، واعطى بالمدينة عطايا لم يعطها احد كان قبله » (١)

أما من زمن المهدي فقد وردت نصوص فيها معلومات اوفى ، ولعل ذلك راجع الى ان المنصور حرم اهل المدينة ـ أو معظمهم ـ لممالأتهم محمد النفس الزكية ، فلما جاء المهدي اعادها عليهم ، فيروي الزبير بن بكار في ذلك قوله « واما المغيرة بن حبيب فكان لطيفاً بامير المؤمنين المهدي ولاه عطاء اهل المدينة ، وكان يوليه القسوم ، واعطاه الف فريضة يضعها حيث شاء فرضه مشهورة بالمدينة (٢)

ويروي الزبير بن بكار أيضاً عن يونس بن عبدالله بن سالم الخياط حيث قال أبي « لما اعطى امير المؤمنين المهدي المغيرة بن حبيب الف فريضة يضعها حيث شاء جاءه أبو عبدالله بن سالم فقال له

ألف تسمو بي يد لممدح	ما سوق مادحه لديه بكاسد
الظن مني لو فرضت لواحد	في الأعجمين خصصتني بالواحد

قال : فقال له المغيرة : أيهما احب اليك أفرض لك أو لابنك يونس . قال انا شيخ كبير هامة اليوم أو غد ، افرض لابني يونس ، قال ففرض لي في خمسين ديناراً ، قال فلما خرجت الاعطية الثلاثة على يدي أبي بكر بن عبد الله الزبيري في ولاية امير المؤمنين الرشيد قال لي خليفة هرثمة وخليفة ايوب بن ابي سميرة وهما يعرضان اهل ديوان العطاء : انت من هذيل وانك قد كنت مع آل الزبير فنردك الى فرائض هذيل ، خمسة عشر ديناراً ، فقال لهما أبو بكر بن عبد الله الزبيري انما جعلنا لتنفذا ولا تبتدئا ، امضياه واعطياه ، فأعطياه مئة وخمسين ديناراً » (٣) .

---

(١) الزبير بن بكار : جمهرة نسب قريش ٣/١ [رقم ٥٣١]
(٢) الزبير بن بكار : جمهرة نسب قريش ١٠٩ ، ٢١٤ انظر ايضاً مصعب الزبيري : نسب قريش ٢٤٢ ؛ الخطيب : تاريخ بغداد ١٣/١٩٤
(٣) جمهرة نسب قريش ١١ [٢٤٠] انظر ايضا الأغاني (١٨/٦٨)

وروى الزبير ايضاً عن يحيى بن محمد انه قال « قسم أمير المؤمنين المهدي قسماً على يد المغيرة ابن حبيب سنة أربع وستين ومائة ، فأصاب مشيخة بني هاشم اكثرهم خمسة وستون ديناراً واقلهم خمسة واربعون ديناراً ، ومشيخة القرشيين اكثرهم خمسة واربعون ديناراً واقل القرشيين سبعة وعشرون ديناراً ، ومشيخة الانصار اكثرهم سبعة وعشرون ديناراً واقل الانصار سبعة عشر ديناراً ، والعرب اكثر من الموالي ولا ادري كم اعطوا ، ومشيخة الموالي خمسة عشر ديناراً واقل الموالي على الشرف السداسي ستة دنانير، والخماسي خمسة دنانير والرباعي اقلهم اربعة دنانير ، وكان عدد الناس الذين اكتتبوا ثمانين الف انسان ، قال وقال المغيرة بن حبيب ، ربما رأيت الانسان الهي وقد قصر به نسبه وكتبته في غير طرائه فأعطيه من مالي حتى غرمت مالاً » [1]

ويقول الزبير ايضاً عن يونس بن عبد الله بن سالم الخياط انه « لما خرج هذا القسم جاء ابو عبد الله بن سالم الى المغيرة بن حبيب فكلمه فقال المغيرة فعل الله بك وفعل ان اسلموا يافلان اذهب الى الذي يعطي القسم فقل له يعطه قسمه ، فأعطاه خمسة عشر ديناراً » [2] .

يتبين من هذه النصوص :

١ — ان المهدي اطلق العطاء لأهل المدينة وهذا يدل على ان اهل المدينة لم يكونوا في العطاء عند تولي المهدي الخلافة .

٢ — ان المهدي فرض الف فريضة جديدة لأهل المدينة . ومعنى هذا ان العطاء لم يكن عاماً لاهل المدينة كلهم ، فكان هناك مجال لتقديم فرائض جديدة . ومن البديهي ان الفرائض الجديدة لم تستوعب كافة من ليسوا في العطاء ولكنها مع ذلك كانت ذات اهمية خاصة .

---

(١) جمهرة نسب قريش ١١١ [٢١٦] انظر ايضاً الاغاني ١٤٤/١٣

(٢) نسب قريش ١١٢ [٢١٧]

٣ — ان الخليفة كان يخول أمير المصر توزيع الفرائض كما يرى وبذلك يتيح له مجالاً واسعاً من الحرية الشخصية في ان لايناقض ما تقرره الخطوط العامة لسياسة الدولة ، بل عليه ان يراعي هذه الخطوط في التوزيع .

٤ — قد يكون الفرد في العطاء ولا يكون إسمه في الديوان .

٥ — ان العطاء لايورث ، ولذلك فضل ابو عبد الله بن سالم ان تعطى الفريضة لابنه كي لايحرم منها بعد وفاته .

٦ — ان ترتيب الديوان قد لايطابق ترتيب الانساب ، فقد يكون الفرد مسجلاً في غير ديوان عشيرته .

٧ — ان العطاء يختلف باختلاف العشائر وان فرائض هذيل خمسة عشر ديناراً وفرائض آل الزبير خمسون ديناراً ، غير اننا لا نعلم فرائض العشائر الاخرى ، ولا ما اذا كانت هذه الفرائض عطاء ثابتاً أم منحاً مفردة لاتتكرر .

٨ — ان افراد العشيرة لايتساوون في العطاء ، فالمشيخة تأخذ اكثر من غيرها ، وان الفرق بين الحدين الأعلى والأدنى من العطاء واسع ، ولا نعلم تصنيف كل عشيرة وتدرجها فيما بين الحدين [1] والراجح ان الاكثرية تأخذ اقل العطاء .

٩ — ان بني هاشم يكونون وحدة عطاؤها اعلى الجميع ، يليهم عطاء قريش ثم الانصار ثم الموالي .

١٠ — ان للموالي تصنيف خاص لايقوم على الوحدات القبلية ، ولكن النص المار ذكره لايوضح أسسه .

١١ — ان النقيب هو الذي يتولى تصنيف الناس ، ويتعمدون التلاعب في التصنيف .

١٢ — ان عدد من كان في العطاء في المدينة يبلغ ثمانين الفاً .

١٣ — والراجح ان هذا العطاء هو غير الأموال التي كان يعطيها المهدي والتي يرد [illegible]

(١) لدينا معلومات عن اصناف العطاء من حده الأدنى والأعلى في الأمصار الاسلامية الاخرى (انظر كتابي التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة ص ١٥١—١٥٥) اما في الحجاز فليست لدينا معلومات عنها .

الاخبار ، منها ما يرويه مصعب الزبيري بقوله : كان عبدالله بن المصعب بن ثابت في صحابة المهدي فمضى حين قدم المهدي المدينة ، وجلس للناس يعطيهم الاموال ، يعطي الرجل من قريش ثلاثمائة دينار ويكسوه سبعة اثواب » [1] .

وكذلك ما يرويه الاصفهاني ان ابن المولى مدح المهدي ، فأمر له بعشرة آلاف درهم وكسوة وامر صاحب الجاري بأن يجري له ولعياله في كل سنة ما يكفيهم والحقهم في شرف العطاء [2] .

اما في زمن الخليفة هارون الرشيد فقد اصاب اهل المدينة ثلاث اعطيات في سنة واحدة ، فيروى مصعب بن عبدالله الزبيري « قدم الرشيد مدينة الرسول (ص) ومعه ابناه محمد الامين وعبدالله المأمون فأعطى فيها العطاء ، وقسم في تلك السنة في رجالهم واسائهم ثلاثة اعطية ، وكانت الثلاثة الأعطية التي قسمها فيهم الف الف وخمسين الف دينار ، وفرض في تلك السنة لجماعة من وجهاء موالي المدينة ، فرض لبعضهم في الشرف ، منهم يحيى بن مسكين وابن عثمان ومعراق مولى بني تميم » [3] .

ويروي الجهشياري « ان الرشيد حج وحج معه يحيى والفضل وجعفر فلما صار بالمدينة جلس ومعه يحيى واعطى العطاء ، ثم جلس محمد من بعده ومعه الفضل بن يحيى فأعطاهم العطاء ، ثم جلس بعده عبد الله ومعه جعفر فأعطاهم العطاء ، فأعطوا في تلك السنة ثلاثة اعطية ، فكان اهل المدينة يسمون ذلك العام عام الثلاثة الاعطية ، ولم يروا مثل ذلك قط الا في ايام البرامكة » [4] .

ويذكر مصعب الزبيري « وكان ابو بكر بن عبدالله بن مصعب باب قريش ومدرها شرفاً وبياناً وسناها وابنه وحدنا عليها ورأيها وحسن اثر عندها . واستعمله امير المؤمنين هارون الرشيد على المدينة فقام عامله عليها اثنتي عشرة سنة وثلاثة اشهر واحد عشر يوماً ،

---

(١) مصعب الزبيري ، نسب قريش ٢١٢ (٢) الاغاني ٣ / ٢٩٩
(٣) المصدر ٣ / ٧٦٣
(٤) الجهشياري ، الوزراء والكتاب ٢٣١ ـ ٢ ط مصطفى السقا

وكان امير المؤمنين الرشيد به معجباً واليه مفوضاً ، وكان عنده وجيهاً اثيراً ، وأخرج لاهل المدينة على يديه نصف عطاء وكسوة وقسماً في سنة ١٨١ هـ وأخرج على يديه ثلاثة اعطية وكسوة اخرى في سنة ١٨٦ هـ .

قال فاخبرني عمي الزبير بن مصعب بن ثابت قال ارسلني ابو بكر بن عبدالله افبض ثلاثة اعطية وقد نزلوا بيت مال امير المؤمنين الرشيد دار رطانة الصغرى ، فقبضت منها ثلاثة اعطية ، وذلك الف الف دينار ومائتا الف دينار ، كل عطاء اربعمائة الف دينار ، وأخرج على يده في سنة ١٨٨ هـ نصف عطاء وكسوة وقسما كثيراً ، [(١)]

ويروي الزبير بن بكار عن يونس الخياط ان المغيرة بن حبيب فرض ليونس بن عبد الله بن سالم في خمسين ديناراً ، فلما خرجت الاعطية الثلاثة في زمن الرشيد على يدي بكار بن عبد الله قال لي خليفته وخليفة ايوب بن ابي سمير وهما يعرضان اهل ديوان العطاء ابن من هذا ؟ قال ابن فلان وذلك قد ضرب من آل الزبير ، فردوه الى مرائس فعدل خمسة عشر دينار فقال لهما بكار انما جعلنا لنقيما ولا تنقصا اصحابه فاعطياه مائة وخمسين دينار [(٢)]

ان النص الذي نقله الزبير بن بكار عن عمه مصعب الزبيري يبين الامور التالية

١ ـ ان اهل المدينة اعطوا نصف كسوة وقسما في سنتي ١٨١ ، ١٨٨ هـ

٢ ـ انهم اعطوا في سنة ١٨٦ هـ ثلاثة اعطية ، ولعلها هي التي اشار اليها الجهشياري .

٣ ـ أن مجموع العطاء بلغ اربعمائة الف دينار ، وان العطاء اصبح يقدر بالدنانير .

٤ ـ غير انه لا يذكر هل ان النصف الثاني من العطاء اعطي فيما بعد ام شطب ولا ما اذا كانت الاعطيات الثلاثة مقابل سنوات حذف فيها العطاء ، ولا يذكر الاحوال في السنوات الاخرى ، وهل اعطي فيها العطاء .

---

(١) الزبير بن بكار : جمهرة نسب قريش ١٦٢ [٥ ـ ٣ ـ ٦]

(٢) الاغاني ١٨٥/١٨

٥ ـ ويعين نص الزبير بن بكار ان فرائض هذيل خمسة عشر ديناراً ، وفرائض قريش ١٥ ديناراً .

٦ ـ اما نص الجهشياري فيشير الى ان توزيع العطاء كان على يد البرامكة

هذا ولم يرد في المصادر ذكر العطاء في الحجاز بعد عهد الرشيد . مما يدل على توقفه ، الا اننا لا نعلم متى تم هذا التوقف .

عطاء الموالي

لقد بشر الرسول بالاسلام في مكة ، وثبت دعائم دولة الاسلام في المدينة ولم يرتفع الى الرفيق الاعلى الا والاسلام قد شمل معظم انحاء الجزيرة . فلما ولي ابو بكر الخلافة وقضى على الردة كان الاسلام اودولته سائدين الجزيرة التي اصبحت قاعدة الفتوح واهلها يكونون جيش الاسلام ومادته . فكان الاسلام في هذه الفترة المبكرة لا يزال مقصوراً على العرب ، حيث اصبح العرب كلهم في الجزيرة تقريباً مسلمين ، كما ان الاسلام لم يكن قد بدأ بالانتشار خارجها الى ان بدأت الفتوح واتسعت دولة الاسلام . فليس من غرابة ان يحمل العرب اعباء الفتوح وتوسيع الدولة ونشر الدين ، وان يكون العطاء موزعاً بينهم

غير أن الطبيعة العالمية للاسلام جلبت اليه ـ بعد ايام الرسول وخلافة ابي بكر ـ عدداً من غير العرب الذين كانت الدولة والمجتمع ينظران اليهم كموالين ، وبسبب من ذلك ومن مقتضيات الظروف ادخل عدد من غير العرب في العطاء فيما بعد .

فقد ذكرت المصادر عدة روايات ان عمر فرض للموالي الذين اشتركوا في وقعة بدر المقدار الذي فرضه للمهاجرين والانصار [1] .

وروى ابن سعد ايضاً ان عمر فرض للناس على منازلهم وقراءاتهم للقرآن وجهادهم ، ثم جعل من بقي من الناس باباً واحداً فالحق من جاءهم من المسلمين بالمدينة في ٢٥ ديناراً لكل رجل وفرض للمحررين معهم [2] وقد اشارت بعض المصادر الى انه فرض للهرمزان

(١) ابن سعد ٣ / ١ / ٢١٢ ، ٢١٩ ؛ انظر ايضا الاموال ٥٥٢ ، المقدم والتاريخ ١٦٨

(٢) ابن سعد ٣ / ١ / ٢١٩

العين[1]. غير أن هذا الفرض الاخير غير اعتيادي وقد املته ظروف خاصة. ويروي سيف عن عاصم بن سليمان عن عامر الشعبي، ان عمر كان يجعل لكل نفس منفوسة من اهل الفيء طيلة شهر رمضان درهما في اليوم[2].

ان ادخال هؤلاء الموالي في العطاء منسجم مع طبيعة الاسلام العالمية التي تمسك بها المسلمون الاوائل وعلى رأسهم الخلفاء، ومما لا شك فيه ان عدد الموالي في هذا الوقت المبكر كان قليلا، لان الاسلام لا يزال في نطاق الجزيرة واهلها عرب، ومامدته للمدينة التي نظم عمر العطاء لاهلها.

ولكن تكوين الدولة الاسلامية وتوسعها رافقه تزايد هجرة الاعاجم الى المدينة بسبب الحركة التي انتهجتها الدولة، وزوال الحواجز المعيقة للهجرة وتوسع الحياة الاقتصادية في الحجاز، لاشك انه لم يدخل الاعاجم والموالي كافة في العطاء في المدينة، الا ان الاحوال الخاصة القائمة فيها والتي نرجو ان نوضحها في مقال مستقل، قضت باستخدام الموالي وادخال بعضهم في العطاء، بالرغم من نظرة الانتقاص التي كان ينظر بها المجتمع العربي اليهم في المدينة[3].

ففي العهد الاموي يروي ابن سعد ان محمد بن الحنفية زار عبد الملك، فوعده عبد الملك بقضاء دينه وان يصل رحمه وامره ان يرفع حوائجه، فرفع محمد دينه وحوائجه وفرائضه لولده ولغيرهم ومواليه فاجابه عبد الملك الى ذلك، وتعسر عليه في الموالي ان يفرض لهم، والح عليه محمد ففرض لهم فقصر بهم فكلمه فرفع فرائضهم فلم يبق له حاجة الا قضاها واستأذنه في الانصراف فاذن له[4].

يتضح من هذا النص ان عبد الملك وافق بعد التلكؤ على ان يفرض للموالي كغيرهم، ولعل ابن الحنفية لم يلح الا وهو يعلم ان هذا ممكن، لان عبد الملك لا يعقل ان يوافق

(١) ابن سعد ٥/١٠٦ (٢) الطبري ١/٤ ٢٩
(٣) انظر كتاب التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة، الطبعة ٢، ص ٩٩
(٤) ابن سعد ٥/٩٣

على منح موالي ابن الحنفية العطاء دون بقية الموالي

وروى الواقدي انه عندما ثار عبدالله بن الزبير في مكة ، كان والي المدينة الاموي عمرو الاشدق ارسل عمرو بن الزبير « في اربعمائة من الجند وقوم من موالي بني امية وقوم من غير أهل الديوان » [١]

وروى محمد بن مصعب القرقساني عن ابي بكر بن ابي مريم « ان عمر بن عبدالعزيز جعل العرب والموالي في الرزق والكسوة والمعونة والعطاء سواء ، غير انه جعل فريضة المولى المعتق خمسة وعشرين ديناراً » [٢]

ان هذا النص يبين ما كان يعطى للناس ، وينص صراحة على ان الموالي والعرب كانوا متساوين في العطاء وفي عدة امور اخرى ، ماعدا الفريضة التي كانت للمولى المعتق خمسة وعشرين ديناراً ، الا ان النص لا يذكر مقدار فريضة العرب او فريضة الاصناف الاخرى من الموالي .

ويروى مصعب الزبيري ان الرشيد لما قدم المدينة وقسم في اهلها ثلاثة اعطية « فرض في تلك السنة لخمسمائة من وجوه موالي المدينة ، ففرض لبعضهم في الشرف منهم يحيى بن مسكين وابن عثمان ومخراق مولى بني تميم وكان يقرأ القرآن بالمدينة » [٣]

اما العبيد فان الشافعي يذكر « ان ابا بكر كان يسوي بين الحر والعبد ، ولم يفضل بين احد بسابقة ولا نسب ، ثم قسم عمر فألغى العبيد وفضل بالنسب والسابقة ، ثم قسم علي فألغى العبيد وسوى بين الناس [٤] » .

لا ريب ان تسوية ابي بكر بين الحر والعبد في العطاء ترجع الى قلة مقدار العطاء والى قلة العبيد الذين كان معظمهم ممن ساهموا في بناء دولة الاسلام في المراحل الاولى ، اما عدم ادخال عمر بن الخطاب العبيد في العطاء فيرجع الى انه بعد الفتوح تزايد في المدينة عدد العبيد الذين لم يساهموا في تكوين دولة الاسلام ويذكر ابن سعد عدة نصوص تؤيد عدم ادخال

(١) انساب الاشراف ١-٢/٢٠ (٢) ابن سعد ٥/٢٧٧ (٣) الطبري ٣/٧٦٣
(٤) الام ١/١٣٤

عمر العبيد في العطاء [1].

غير أن الخليفة عمر بن الخطاب «كان يرزق الاماء والخيل [2]» وقـــد أمر للارقاء «بجريبين جريبين [3]».

أما اللقطاء وهم يعتبرون في الاسلام احراراً، فقد ادخلهم عمر في العطاء، فيروى ابن سعد ان عمر: كان اذا أتي باللقيط فرض له مائة درهم وفرض له رزقاً أخذه وليه كل شهر ما يصلحه، ثم ينقله من سنة الى سنة، وكان يوصي بهم ويجعل رضاعهم ونفقتهم من بيت المال [4]، ويروى ايضاً عن سنين أبي جميلة «وجدت منبوذاً في عهد عمر فذكره عريفي له، فأرسل الي فدعاني فقال لي هو حر وولاؤه لك وعلينا رضاعه [5]» ويقول اليعقوبي ان عمر أمر ان تكون نفقات اولاد اللقطاء ورضاعهم من بيت المال [6].

الجند:

لقد كان العطاء يدفع للمقاتلة على ان يشاركوا في القتال عند ما تطلب اليهم الدولة ذلك. ومن المعلوم ان اهل المدينة كونوا الجيش الذي قاتل في سبيل الاسلام في زمن الرسول (ص) كما كانوا أساس الجيش الاسلامي الذي قضى على حركات الردة وأمن سيادة الاسلام على الجزيرة، وقد ساهم عدد كبير من اهل المدينة في الفتوح الاسلامية في عهد الخليفة عمر ابن الخطاب وبقية الخلفاء.

غير ان اتساع الفتوح وازدياد عدد عرب الجزيرة المنضمين الى الجيش الاســـلامي دفع الخليفة عمر بن الخطاب الى تمصير الامصار وجعل كلا منها قاعدة يمد منها دائما الجيش الاسلامي الذي يقاتل في الجبهة التي يليها مصره، وبذلك اصبح واجب القتال ملقى

(1) انظر ابن سعد ٣ – ١/٢١٥، ٢١٩

(2) ابن سعد ٦/٤، ١ عن عباس الانصاري

(3) ابن سعد ٦/١٠٠

(4) ابن سعد ٣ – ١/٢١٤

(5) ابن سعد ٥/٤

(6) التاريخ ٢/١١٠

بالدرجة الاولى من اهل الامصار . ولم يعد مقصوراً على اهل المدينة الا من كان عليهم تلبية دعوة الدولة عندما تضرب عليهم البعث ، اي عندما تطلب منهم تقديم مقاتلة للمشاركة في الحروب. وقد ذكرت المصادر عدداً قليلا من البعوث التي فرضت على اهل المدينة .

١ - فيروي اليعقوبي ان الوليد بن عبد الملك « ضرب البعث على اهل المدينة وكتب الى عمر بن عبد العزيز الذي كان واليه على المدينة ، فأخرج منهم الفي رجل [١] » .

ويذكر الطبري في رواية عن مخرمة بن سليمان ان الوليد في سنة ٨٨ هـ « ضرب عليهم بعث الفين ، وانهم تجاعلوا ، فخرج الف وخمسمائة وتخلف خمسمائة ، فغزوا الصائفة مع مسلمة والعباس وهم في الجيش وانهم شتوا بطوانة وافتتحوها » [٢] .

٢ - وفي خلافة هشام بن عبد الملك يروي الواقدي عن افلح وخالد بن القاسم انه « صلى هشام بن عبد الملك على سالم بن عبد الله بالبقيع لكثرة الناس . فلما رأى هشام كثرتهم بالبقيع قال لابراهيم بن هشام المخزومي اضرب على الناس بعث اربعة آلاف فسمي عام الاربعة آلاف ، وكان الناس اذا دخلوا الصائفة خرج اربعة آلاف من المدينة الى السواحل فكانوا هناك الى انصراف الناس وخروجهم من الصائفة [٣] » .

ويتبين من هذا ان هذا البعث استمر في زمن هشام سنوياً غير اننا لا نعلم هل استمر ذلك بعده ، كما يتبين منه ان اهل المدينة كانوا يقيمون لحماية السواحل في المؤخرة ، فعبء القتال عليهم اخف منه على اهل الشام .

٣ - وفي زمن ولاية عبد الواحد النصري هجم حمزة الخارجي على الحجاز فذهب عبد الواحد « حتى دخل المدينة فدنا بالديوان فضرب على الناس البعث وزادهم في العطاء عشرة عشرة [٤] » .

٤ - ويروي الطبري بسند عن محمد بن عبد الرحمن بن نوفل الاسدي انه قطع على اهل

---

(١) التاريخ ٢/٣٢٩ (٢) الطبري ٢/١١٩٢

(٣) ابن سعد ٥/١٤٩ - ٩ انظر ايضاً العبر ٣/٧٧ : ١ السخاوي التحفة اللطيفة ٢/٢٩ [١٣٩٩]

(٤) الطبري ٢/١٩٨٢ الاغاني ٢٠/١٠١

المدينة بعث الى اليمن فاكتتبت فيه فلقيت عكرمة مولى ابن عباس فنهاني عن ذلك اشد النهي »[1] غير اننا لا نعلم الزمن الذي ضرب فيه هذا البعث .

الطوعى والجعائل والبدائل :

لقد كان من المقاتل ان يذهب الى البعث المفروض عليه الذهاب اليه ، بل انه كان بامكانه ان يقوم بالطوع وهو على ما ينقل مالك عن ابي لهيعة عن يحيى بن سعيد انه « قال في الطوع لو أن رجلاً قال لرجل اغز عني وآخذ بعثك وأُعطيك دينارا أو بعيرا أو شيئاً فلا بأس بذلك، وقال الليث مثله، وعن ابن عباس انه كان يقول لا بأس بالطوع من ماحوز الى ماحوز اذا ضمنه الديوان »[2] ويروي ابن وهب عن عبد الرحمن بن شريح انه قال « كان يكره من الطوع ان يعقد الرجلان الطوع قبل ان يكتبا في بعض الديوان يتطاوعون فيه . وذلك ان يقول الرجل قبل الطوع اكتتب في بعث كذا وكذا وانا اكتتب في بعث كذا وكذا ثم يتعاقدان الطوع على ذلك . واما الطوع بعد المكتبة فلم اسمع احداً ينكر ذلك لا الرجل الذي يقف نفسه ينتقل من ماحوز الى ماحوز التماس الزيادة في الجعل »[3] .

ان اعطاء الدولة العطاء للمقاتلة يخولها فاعلياً حق ضرب البعث عليهم والزامهم الاشتراك في القتال غير ان الدولة عملياً كانت لا تشرك كافة المقاتلة من اهل العطاء في البعوث . بل تقتصر على فرضه على عدد محدود تقدره ، والارجح ان اشتراك المرء في القتال تم دورياً ، اي يعرض على كل شخص ان يشترك في بعث واحد وليس في كل البعوث ، فاذا حدث بعث آخر ، فانه يشترك في البعث الجديد من لم يذهب في البعث السابق . وبامكان من يعرض عليه البعث ان يتجاعل، اي ان « يعطي رجلا آخر شيئاً ليخرج مكانه او يدفع المقيم الى الغازي شيئاً فيقيم الغازي ويخرج هو »[4]

---

(١) تفسير الطبري ٩ / ١٠٤ ، ٢٦٢ / ١ (تحقيق شاكر) .

(٢) المدونة ٣ / ٤٥ (طبعة الساسي) (٣) المدونة ٣ / ٤٥

(٤) لسان العرب مادة (جعل) وانظر البخاري كتاب الجهاد باب الجعائل والحملان في سبيل الله ، وانظر ايضاً المدونة ٣ / ٤٥

«وقد كتب البعث في الغزاة فيخرج من الاربعة والخمسة رجل واحد ويحمل له حمل»(1) فالجعل في هذا التعريف هو المال الذي يدفع لمن يتطوع بتلبية الدعوة ويشترك في البعث مقابل جعل يأخذه من عطاء من لا يشارك في البعث. ويذكر مالك انه «لم يزل الناس يتجاعلون بالمدينة عندنا كانوا يتجاعلون، يجعل القاعد للخارج، وبهذا مضى امر الناس»(2)

ويكون التجاعل بين اهل الديوان، اي الذين في العطاء. وقد جوز مالك لاهل العطاء التجاعل «لانه ما بعث عطاءه، وكذا اعطوا اعطياتهم في هذا وما اشبهه. فاهل الديوان عندي مخالفون لمن سواهم، قال والذي يؤاجر نفسه في الغزو ان ذلك لا يجوز في قول مالك، واما اهل الديوان فيما بينهم فليست تلك اجارة، انما تلك جعائل، لان سد الثغور عليهم، وبهذا مضى امر الناس»(3)

وقد ذكر الطبري ان ابا جعفر المنصور كتب الى محمد بن خالد والي المدينة بكشف المدينة واعراضها «فامر محمد بن خالد اهل الديوان ان يتجاعلوا لمن يخرج، فتجاعلوا، فباع الفاخري المصحف، وغلا بدال الناس بالف دينار، فهلك وتوب»(4)

وبامكان من يترتب عليه البعث الا يذهب الى القتال مع الاحتفاظ بحقه في العطاء وذلك بان يرسل عنه بديلاً من غير اهل العطاء لقاء اجر يدفعه للبديل. وقد ورد ذكر استخدام البدلاء بكثرة في بعض الحروب الداخلية. فيروي ابو مخنف ان عبدالله بن الزبير لما ثار في الحجاز ارسل الخليفة يزيد عمرو بن سعيد الاشدق الى المدينة، فجهز عمرو جيشا ضده «وكان اكثر الجيش بدلاء من العطاء وجلهم يهوون ابن الزبير»(5)

ومن المحتمل ان هؤلاء البدلاء او معظمهم ممن ليس لهم ديوان، ويسمون الروادف

---

(1) لسان العرب مادة (جعل)
(2) المدونة ٣ / ٤٤
(3) المدونة ٣ / ٤٣ – ٤٤
(4) الطبري ٣ / ١٦٢
(5) انساب الاشراف ٤ – ٢ / ٣٤

وقد ذكر ابن قتيبة في شرحه البيت التالي :

اذا قربت السوق خلف بعضها ... كما خلفت يوم العداد الروادف

« العداد يقول اذا نادهم قوم فخاؤوا للعطاء خلفت الروادف وهم الاتباع الذين يجيئون ردف قوم اي ليس لهم ديوان » [1]

لقد كان العطاء يؤمن لمن يأخذه مورداً يكفي لحياة معاشية طيبة ، الامر الذي كان يدفع الناس الى التشبث بادخالهم فيه ، غير ان بعض الناس كان يرغب عن العطاء اما تعبيراً عن استيائهم من الدولة ، او تحاشياً للالتزامات المفروضة على من يأخذ العطاء ، وقد اشارت المصادر الى عدد ممن رفضوا العطاء او ابوا ان يسجلوا في الديوان . فيروي ابن سعد بسند عن عروة بن الزبير انه لما قتل عمر محا الزبير بن العوام نفسه من الديوان [2] ويروى ايضاً ان عبدالله بن مسعود اوصى الى الزبير وقد كان عثمان حرمه عطاءه سنتين فاتاه الزبير فقال ان عياله احوج اليه من بيت المال فاعطاه عطاؤه عشرين الفاً [3] ويروى كذلك انه « كان لسعيد بن المسيب في بيت المال بضعة وثلاثون الفاً عطاؤه فكان يدعى اليها فيأبى ويقول لا حاجة لي فيها حتى يحكم الله بيني وبين بني مروان » [4]

ولما فرض عبدالواحد النصري العطاء لاهل المدينة في اثر تهديد حمزة الخارجي قال انس بن عياض « كنت فيمن اكتتب ثم محوت اسمي » [5]

ويروي ابن سعد بسند عن ابان بن صالح بن عمير انه دخل على عمر بن عبدالعزيز « فقال له أفي ديوان انت ؟ قال قد كنت اكره ذلك مع غيرك فاما معك فلا ابالي ، ففرض له » [6]

---

(1) ابن قتيبة : المعاني الكبير ١ / ١٠٩

(2) ابن سعد ٣ ـ ١ / ٧٥ انظر ايضاً نسب ابن عساكر ٥ / ٣٦٢

(3) ابن سعد ٣ ـ ١ / ١١٤ وقد ذكر ابن سعد رواية اخرى ان الذي شفع في عطاء ابن مسعود كان عمه عثمان الحكم (٣ ـ ١ / ١١٣)

(4) ابن سعد ٥ / ٩٥ ... (5) الطبري ٢ / ١٩٧٣

(6) ابن سعد ٦ / ٢٤٤

غير ان هذه النماذج لا تمثل موقف كافة المسلمين الذين تروي نصوص مرور كثير منهم بالعطاء، واعتمادهم عليه ورغبتهم فيه فيروى « ولاحدهم كان اشد فرحاً بالبلاء من احدكم بالعطاء » [1]

ويروى الطبري ان مسلم بن عقبة هدد اهل الشام في موقعة الحرة وقال لهم « والله ما جزاؤكم عليه الا أن تحرموا العطاء، وان تحمروا في اقاصي الثغور » [2]

ولما ظهر الاستياء على ولاة عثمان جمعهم ثم ردهم الى اعمالهم وامرهم بالتضييق على من قبلهم وامرهم بتجمير الناس في البعوث وعزم على تحريم اعطياتهم ليطيعوه ويحتاجوا اليه [3]

ويبدو ان اكثر الناس تحاشياً من العطاء كانوا التجار وقد ذكرنا من قبل روايات في طلب الخليفة عمر بن عبد العزيز من واليه على المدينة عدم فرض العطاء للتجار، لان التجارة تستغرق وقت التاجر وتؤمن له مورداً يغنيه عن العطاء. وذكرنا ان طلب الخليفة هذا لم يكن بدعة جديدة، بل تأكيداً على ممارسة قديمة دافعها ان العطاء لمقاتلة وان التجار لا تقاتل بل تعمل الاعمال التجارية [4] وقد استمر هذا التقليد حتى العصر العباسي. إذ يروى ان بني سحل بن محمد بن ابي يحيى ولد لهم اولاد وكانوا تجاراً. فلما قدم عبدالصمد ابن علي والياً على المدينة بعث اليهم لولائهم، فعرض عليهم ما قبله بها فقالوا اصلح الله الامير نحن قوم تجار ولا حاجة لنا بالدخول في عمل السلطان فاعفنا منه فأعفاهم » [5]

الرزق :

لقد كانت توزع على اهل المدينة ايضاً مواد غذائية، تسمى منذ عهد عمر بن الخطاب

---

(1) ابن سعد ٢ ـ ٢ / ١٢ (2) الطبري ٢ / ٤١٤

(3) مسكويه تجارب الامم ٤٧٦ (طبعة كايتاني)

(4) انظر ص ٦٠ ـ ٦١

(5) ابن سعد ٥ ـ ٣٠٦

الرزق فيروى ابن سعد « واتخذ عمر دار الرقيق وقال بعضهم الدقيق ، فجعل فيها الدقيق والسويق والتمر والزبيب وما يحتاج اليه يعين به المنقطع به والضيف ينزل بعمر ، ووضع عمر في طريق السبل ما بين مكة والمدينة ما يصلح من ينقطع به ويحمل من ماء الى ماء » (١)

ويروى ايضاً ان « عمر خرج يوماً حتى أتى المنبر ، وقد كان اشتكى فنعت له عسل وفي بيت المال عكة » (٢). ويروى البلاذري بسنده عن الحسن « ادركت عثمان يقول ما بقوا منه وما يأتي على الناس يوم الا وهم يقسمون فيه خيراً ، ويقال اغدوا على اعطياتكم فيغدون فيأخذونها ويقال اغدوا على كسوتكم فيأخذونها حتى لربما اعطوا العسل والسمن ، فالاعطيات دارة والعدو مقموع وذات البين صالح » (٣) ويروي الطبري عن الشعبي ان عثمان زاد في الارزاق التي وضعها عمر فوضع طعام رمضان فقال للمتعبد الذي يتخلف في المسجد وابن السبيل والمعتري بالناس في رمضان (٤).

يذكر ابن سعد بسند عن حارثة بن مضرب ان عمر امر بجريب من الطعام فطحن ثم خبز ثم ثرد ، ثم دعا عليه ثلاثين رجلا فاكلوا منه . ثم فعل في العشاء مثل ذلك ثم قال يكفي الرجل جريبان كل شهر ، فرزق الناس جريبين كل شهر المرأة والرجل والمملوك جريبين جريبين في كل شهر » (٥) ويوضح هذا النص ان عمر قدر توزيع الحبوب على اساس قابلية الفرد الاستهلاكية منه ، وانه كان يوزعه على الناس بالتساوي .

غير ان المقدار الذي كان يوزع على الناس لم يبق ثابتاً فان عثمان عندما ولي الخلافة « وسع عليهم في القوت والكسوة » (٦).

ويبدو ان مقدار ما كان يوزع على الناس من الرزق لم يبق ثابتاً في العرض

(١) ابن سعد ٣ / ٣ ٢
(٢) ابن سعد ٣ / ١٩٨
(٣) انساب الاشراف ٥ / ١٠٠
(٤) الطبري ١ / ٤ ٢٨١
(٥) ابن سعد ٣ – ١ / ٢١٩ – ٢
(٦) ابن سعد ٢ – ١ / ٢١١

لتبدلات غير قليلة يمكن استنتاجها من التبدلات التي حدثت في المكاييل . ويذكر الجاحظ « والامراء تحتسب الى الرعية بزيادة المكاييل . ولو كان المذهب في الزيادة في الاوزان كالمذهب في الزيادة في المكاييل ما قسروا . كما سأل الاحنف عمر بن الخطاب الزيادة في المكاييل . ولذلك اختلفت اسماء المكاييل كالزيادي والفالج والخالدي حتى صرنا الى هذا الملجم اليوم » (1) ولا بد ان التحبب الذي يشير اليه الجاحظ راجع الى استفادة الرعية من زيادة المكاييل وخاصة في اعطيتهم من الرزق الذي توزعه الدولة .

وقد تعرضت المكاييل في الحجاز في العهود الاسلامية الاولى الى تبدلات تشبه ما اشار الجاحظ الى حدوثه في العراق . وقد اشار الفقهاء والرواة منذ القرن الثاني الهجري الى بعض التبدلات في المكاييل التي لها اهمية اساسية في كثير من الامور الشرعية كتقدير كمية ماء الوضوء وزكاة الفطر وانصاب الزكاة (2) . فيذكر ابن سعد ان مروان بن الحكم عند توليه المدينة في خلافة معاوية « جمع الصيعان فعاير بينها حتى اخذ أعدلها فأمر ان يكال به فقيل صاع مروان . وليست بصاع مروان انما هي صاع رسول الله ولكن مروان عاير بينها حتى قام الكيل على أعدلها » (3)

وروى الشافعي ان معاوية لما قدم الى المدينة وهو خليفة فرأى ان يعدل المكاييل فقال « اني ارى مدين من سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر فأخذ الناس بذلك » (4) .

---

(1) البيان والتبيين ١ / ٢٠٦

(2) انظر [illegible] الاحتلال العراقي [illegible] في [illegible] الصاع [illegible] للدكتور صالح [illegible] جامعة الاسكندرية مجلد ١٦ سنة ١٩٦٢ ص ١٢٩ - ١٨٣ [illegible] في [illegible] المكاييل الاسلامية Hinz . Islamischen [illegible]
ويذكر المقدسي ان الصاع الذي [illegible] [illegible] [illegible] ارطال [illegible] [illegible]
[illegible] في الصاع ولا [illegible] »
(احسن التقاسيم ٩٨ [illegible] والتبيين ١ / ٢٠٦) [illegible] ان هذا التبدل حدث في [illegible] الاعمال ١٥٦٦ - ١٦١١

(3) ابن سعد ٥ / ٣ (4) مسند الشافعي ١ / ٢٥٢

وواضح من نص ابن سعد ان المكاييل اصبحت متباينة في الحجاز في زمن معاوية لدرجة اضطر معها واليه على المدينة مروان ان يعاير بينها ويأخذ اعدلها.

وفي خلافة عبد الملك بن مروان اعيد النظر في المكاييل واستقر الرأي على مد هشام « وكان هشام بن اسماعيل من وجوه قريش، ولاه عبدالملك بن مروان المدينة وكان مسوداً في ولايته ... ووقت اهل المدينة صاع هشام، منسوب هشام بن اسماعيل »[1]، « ومد هشام مد وثلث عدالتي أومد ونصف[2] ».

والراجح أن تعديل المكاييل كان له تأثير في مقدار الرزق المخصص للأفراد، غير ان المصادر لم توضح لنا العلاقة بين هذه التعديلات والارزاق.

ان النص الذي نقلناه عن ابن سعد (٣ – ١/٢٩٩ – ٢٠) يبين ان عمر وزع الارزاق بالتساوي، غير ان الواقدي يروي عن أفلح بن حميد انه « فضل عمر بن الخطاب بين الناس في طعام الجار »[3]. فاذا صح ان التفاضل تم منذ زمن عمر، فلا بد انه حدثت بعده تفاضلات اخرى أثارت استياء الناس فلما جاء عمر بن العزيز قرر التسوية في الرزق الذي يدفعه للناس. فيروي الواقدي عن محمد بن هلال: « سوى عمر بن عبد العزيز بين الناس في طعام الجار، وكان اكثر ما يكون طعام الجار اربعة أرادب ونصف اكثل الناس »، ويروي عن افلح بن حميد « انما سوى عمر بن عبدالعزيز بين من فرض له في طعام الجار. واما من كان له شيء قبل ذلك فانه كان يأخذه ». ويروي ابن سعد عن ابراهيم بن يحيى « كان لي في طعام الجار عشرون اردباً، فلما استخلف عمر أقرب وسوى بين من فرض له من اهل بيتي »[4]. غير اننا لا نعلم مراحل وأسباب ونتائج وآثار التطورات التي حدثت في الارزاق من زمن عمر ابن الخطاب الى عهد عمر بن عبدالعزيز، كما لا نعلم مقدار الرزق الذي قرره عمر بن عبدالعزيز.

لقد كان الرزق اسمه طعام الجار[5]. وترجع هذه التسمية الى ان الحبوب التي كانت

(١) مصعب الزبيري: نسب قريش ص ٣٢٨
(٢) الأم ٢/١٥٩ ويذكر ابن سعد ان صاع النبي مد ونصف بمد هشام (٨ / ٣٦١)
(٣) ابن سعد ٥/٢٥٥ (٤) ابن سعد ٥/٢٥٥ – ٦
(٥) ابن سعد ٥/٢٥٥ اغاني ١٣/ ٤

ترد من مصر تخزن في ميناء الجار قبل توزيعها على اهل المدينة ، ويذكر ابن سعد ان عمر «هو أول من حمل الطعام من مصر في البحر حتى ورد الجار ثم حمل من الجار الى المدينة»[1].

ويقدم اليعقوبي معلومات أوسع تفصيلا حيث يقول « وكتب عمر الى عمرو بن العاص ان يحمل طعاماً في البحر الى المدينة يكفي عامة المسلمين حتى يصير به الى ساحل الجار فحمل طعاماً الى القلزم ثم حمله في البحر في عشرين مركباً ، في المركب ثلاثة آلاف أردب وأقل واكثر حتى وافى الجار ، وبلغ عمر قدومها فخرج ومعه اصحاب رسول الله حتى قدم الجار فنظر السفن ، ثم وكل من قبض ذلك الطعام هناك ، وبنى قصرين جعل ذلك الطعام فيها ، ثم أمر زيد بن ثابت ان يكتب الناس على منازلهم وامره ان يكتب لهم صكاكا من قراطيس ثم يختم اسافلها فكان أول من صك وختم اسفل الصكاك»[2].

يتبين من هذا النص :

١ ـ ان المدينة اعتمدت بالدرجة الاولى على منتوجات مصر في الحصول على الرزق.

٢ ـ ان أول شحنة ارسلت من مصر كان مقدارها حوالي ٢٠ × ٣٠٠٠ = ٦٠٠٠٠ اردب تقريباً.

٣ ـ ان هذه الشحنة كانت لسد حاجة عامة المسلمين ، واذا افترضنا ان عمر كان يعطي كل فرد اربعة ارادب ، فان عدد من يأخذ الرزق من اهل المدينة كان يبلغ خمسة عشر الفا.

٤ ـ ان المقر العام لتوزيع الرزق هو الجار حيث بنى قصرين جعل ذلك الطعام فيها.

٥ ـ ان الرزق كان يعطى بموجب صكاك من قراطيس مختوم اسفلها.

ويبدو أن كثيراً من اهل المدينة كانوا زراعاً فانهم كانوا يتموّنون من منتوجات مزارعهم ولا يحتاجون الى طعام الرزق للاستهلاك ، لذلك كانوا يبيعون الصكوك المخصصة لهم ، وبذلك كثرت المتاجرة في هذه الصكوك واثارت كثيراً من المناقشات عند الفقهاء ، فيروي مالك عن نافع ان حكيم بن حزام ابتاع طعاماً امر به عمر بن الخطاب للناس فباع حكيم الطعام قبل ان يستوفيه فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فرده عليه وقال « لا تبع طعاماً ابتعته حتى تستوفيه »[3] ويروى

(١) ابن سعد ٣ ـ ١ / ٢٠٢

(٢) التاريخ ٢ / ١١٧

(٣) الموطأ ٢ / ٦٣

انه بلغه أن صكوكاً خرجت للناس في زمان مروان بن الحكم من طعام الجار فتبايع الناس تلك الصكوك بينهم قبل ان يستوفوها ، فدخل زيد بن ثابت ورجل من اصحاب النبي (ص) على مروان بن الحكم فقال أتحلّ بيع الربا يا مروان ؟ فقال اعوذ بالله وما ذاك ؟ فقالا هذه الصكوك تبايعها الناس ثم باعوها قبل ان يستوفوها ، فبعث مروان بن الحكم الحرس يتبعونها ينزعونها من ايدي الناس ويردونها الى اهلها »[1] . ويروى ابن حنبل بسنده عن سليمان بن يسار ان « صكاك التجار خرجت فاستأذن التجار مروان في بيعها ، فأذن لهم ، فدخل أبو هريرة عليه فقال أذنت في بيع الربا وقد نهى رسول الله (ص) ان يشترى الطعام ثم يباع حتى يستوفى قال سليمان فرأيت مروان بعث الحرس فجعلوا ينتزعون الصكاك من ايدي من لا يتحرج منهم »[2] . ويلاحظ ان نص ابن حنبل لا يناقض نص مالك ، ولكنه يضيف عليه ما يلي :

١ — صكاك التجار ، ونحن نرجح انها صكاك الجار فهي اقرب الى المعنى المعقول .

٢ — ان الذي دخل على مروان هو أبو هريرة ، بينما يذكر مالك ان الذي دخل على مروان هو زيد بن ثابت ورجل آخر من اصحاب رسول الله (ص) ، ولعله يمكن التوفيق بين النصين بالقول ان هذا الرجل الثاني هو أبو هريرة .

وقد ذكر ابن منظور ما يؤيد ذلك اذ قال « وكانت الارزاق تسمى صكاكاً لأنها كانت تخرج مكتوبة ، ومنه الحديث في النهي عن شراء الصكاك والقطوط وفي حديث أبي هريرة قال لمروان احللت بيع الصكاك ، هي جمع صك وهو الكتاب ، وذلك ان الامراء كانوا يكتبون للناس بأرزاقهم واعطياتهم كتباً فيبيعون ما فيها قبل ان يقبضوها معجلاً ويعطون المشتري الصك ليمضي ويقبضه »[3] .

ويروي مالك عن يحيى بن سعيد انه سمع جميل بن عبد الرحمن المؤذن يقول لسعيد بن المسيب اني رجل ابتاع من الارزاق التي تعطى الناس بالجار ما شاء الله ثم اريد ان ابيع الطعام

(١) الموطأ ٢/٩٣ انظر ايضاً ابو داود ١٢/٤٩

(٢) ابن حنبل ٢/٣٢٩ — (٣) لسان العرب ١٢/٣٤٤

المضمون عليّ الى اجل فقال له سعيد أتريد ان توفيهم من تلك الارزاق التي ابتعت ، فقال نعم ، فنهاه عن ذلك »[1] وروى يحيى عن مالك عن محمد بن عبدالله بن ابي مريم انه « سأل سعيد بن المسيب فقال اني رجل ابتاع الطعام يكون من الصكوك بالجار فربما ابتعت منه بدينار ونصف درهم فاعطى بالنصف طعاماً فقال سعيد لا ولكن اعط انت درهماً وخذ بقيته طعاماً »[2]

وذكر مالك عن سالم في بيع صكوك الجار بدينار الا درهماً ، بعجل الدينار وبأخذ الدرهم والصك مؤخراً يأخذ الدينار مع الدرهم فقد لأبي تمام لم كرهه ، قال يدخل لانه يدخل الفضة بالذهب الى اجل[3] ، فد يفهم من هذا الخبر ان ثمن الصك كان ديناراً ، وانه يباع بربح درهم اي العشرة في المائة .

ويبدو ان طعام الجار استمر توزيعه الى العصر العباسي الاول ، فيروي الاصفهاني ان ابن المولى مدح المهدي « فامر له بعشرة آلاف درهم وكسوة ، وامر صاحب الجاري ان يجري له ولعياله في كل سنة ما يكفيهم والحقهم بشرف العطاء »[4] غير اننا لا نعلم متى توقف لانني لم اجد اشارة له بعد عهد المهدي .

الكسوة :

لقد كانت توزع الكسوة ايضاً على اهل المدينة ، فيروى ان عمر بن الخطاب قسم بروداً في المهاجرين[5] ويروي محمد بن سلام الجمحي « جاءت عمر حلل من اليمن فاعطى اصحاب رسول الله (ص) وابو ايوب الانصاري غائب فرفع لنفسه حلة واحد لنفسه حلة »[6] .

والراجح ان اغلب هذه الالبسة كان مما يجبيه عمر من اليمن حيث كانت الشرط في

---

(1) الموطأ ٢/٦٣ (2) الموطأ ٢/٦٦
(3) ٨/١١٢ (4) الأغاني ٣/٢٩٩
(5) الأغاني ١٦/١٥٣ (6) تهذيب ابن عساكر ٥/٤٠

الكتب التي وجهت اليهم والمعاهدات التي عقدت معهم ان يقدموا الالبسة والمنسوجات لانها كانت اخف عليهم .

وقد استمر توزيع الالبسة في زمن عثمان ايضاً اذ يروى هشام بن خالد البصري عن المبارك بن فضالة عن الحسن انه قال « ادركت عثمان وعلي ما نقموا منه وما يأتي على الناس يوم الا وهم يقتسمون فيه خيراً ويقال اغدوا على أعطياتكم فيأخذونها ويقال اغدوا على كسوتكم فيأخذونها [1] » ويقول ابن سعد « وامر عمر فكتب له عيال اهل العوالي فكانت يجري عليهم القوت ثم كان عثمان فوسع عليهم في القوت والكسوة [2] » .

اما في العصر الاموي فليست لدينا اشارة الى توزيع الالبسة .

اما في العصر العباسي فلدينا ذكر عن توزيع الالبسة اذ يذكر مصعب الزبيري « كان عبدالله بن مصعب بن ثابت في صحابة المهدي في المدينة وجلس للناس يعطيهم الاموال يعطي الرجل من قريش ثلاثمائة دينار ويكسوه سبعة اثواب [3] »

ويروى ايضاً عن ابي بكر بن عبدالله بن مصعب انه « وكان امير المؤمنين الرشيد به معجباً واليه مؤنساً وكان عندهم ويحبه اثيراً وأخرج لاهل المدينة على يديه عطاءً وكسوة وقسماً في سنة ١٨١هـ واخرج على يديه ثلاثة اعطية وكسوة اخرة في سنة ١٨٦هـ واخرج على يديه في سنة ١٨٨ هـ نصف عطاء ، وكسوة وقسماً [4] » . ويروي الاصبهاني عن عمر بن شبة عن عثمان بن مسلم عن حماد بن سلمة عن حميد عن سلمان بن عتبة انه « بعث عمر بن عبيدالله بن معمر الى عمر والقاسم بن محمد بالف دينار فاتيت عبدالله بن عمرو وهو يغتسل في مستحم

(١) انساب الاشراف ٥ / ١٠ (٢) ابن سعد ٣ / ١ / ٢١٤

(٣) نسب قريش ٢٤٢ (٤) نسب قريش ٢٤٢

له فأخرج يده فصبتها في يده ، فقال وصلت رحما وقد جاءتنا عن حاجة ، وأتت القاسم فأبى ان يقبلها ، فقالت لي امرأته ان كان القاسم ابن عمه فانا ولاية عمه فاعطيتها ، قال وكان عمر يبعث بهذه الثياب العمرية يقسمها بين اهل المدينة ، فقال ابن عمر جزى الله من اقتنى هذه الثياب بالمدينة خيراً ، قال وقال لي عمر لقد بلغني عن صاحبك شيء كرهته ، قلت وما ذاك ، قال يعطي المهاجرين الفاً ألفاً ويعطي الانصار سبعمائة ، فاخبرته فسوى بينهم [1] .

صالح احمد العلي

---

(١) انظر ١٤/ ٢ / ١

المصحف الشريف

دراسة تاريخية فنية

محمد عبد العزيز مرزوق

يدور هذا البحث[1] أكثر ما يدور حول المصحف الشريف باعتباره تحفة فنية ساهم في عملها طوائف شتى من الفنانين، افرغ كل منهم جهده في سبيل جمال المصحف وما يتعلق به من غلاف يحفظ أوراقه، ورحلة يحمل عليها، وصندوق يصان فيه ـ تحفة فنية تسر مرآها العين، وتشيع الغبطة والانشراح في النفس، وتفتح قلوب المؤمنين فيقبلون على تلاوة ما هو مسطور في صفحاته من آيات بينات.

ولكي تكون هذه الصورة الفنية التي نحاول رسمها هنا واضحة في الأذهان، نرى لزاماً علينا أن نعود بالقراء على جناح الخيال إلى الوراء، إلى عهد النبوة، إلى العهد الذي نزل فيه القرآن الكريم على نبينا أفضل الصلاة وأزكى السلام.

لقد كان النبي، صلوات الله عليه، أمياً لا يقرأ ولا يكتب فلم يكن هنالك بد من أن يلقن هذا الوحي السماوي، فأنزله الله عليه منجماً لكي يكون أقرب إلى الحفظ، وأسهل في الضبط، وأبعد عن النسيان. فكانت تنزل عليه الآيات بين وقت ووقت، تتابع أحياناً، وتبطئ أحياناً أخرى[2].

---

(١) ألقي هذا البحث ملخصاً في جمعية الآثار والمكتبات في ... في موسمها التاسع في ... عشر من رمضان سنة ١٣٨٩ (٢٨/١١/١٩٦٩).

(٢) قال الله تعالى في سورة الفرقان: «وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا».

واستغرق نزول القرآن بضعة وعشرين عاماً منذ أن بعث الرسول الكريم الى ان لحق بربه في الرفيق الاعلى . ولقد حرص النبي منذ اللحظة الاولى على حفظ هذا الوحي واستظهاره ، كما حرص في نفس الوقت على تدوينه فور نزوله عليه . وكان هذا التدوين يتم تحت اشرافه ورقابته ، وحرص ايضاً على ان يحفظه لأصحابه .

وهكذا ، منذ اللحظات الاولى لنزول الوحي على النبي ، اصبح للقرآن صورتان واضحتان : صورة صوتية وصورة مكتوبة . اما الصورة الصوتية فتتجلى في تلقي القرآن بالمشافهة من صاحب الوحي ، اذ كان النبي يقرأ ما ينزل عليه والصحابة حوله يسمعون وقد امتلأ ما يقرأه النبي . فيعرفون عن طريق السماع حقيقة النظم القرآني . ويقفون على اسلوب ادائه . وينبغي أن نذكر ان هذا الضرب من التلقي لم يقع مرة واحدة بل تكررت القراءة ، وتكرر التلقي من النبي . فالرسول كان يحفظ القرآن ، والصحابة الآخذون عنه كانوا يحفظونه كذلك ، ثم يعود هذا المحفوظ الى الظهور خلال الصلوات فكان الرسول يقرأ وهو يؤم الصحابة والمصلين من ورائه يسمعون وهكذا حفظ القرآن في صدر النبي وصدور الصحابة .

ولم تكن اللغة العربية الفصحى التي نزل بها القرآن قد تهيأت لها السيطرة اللغوية حينئذ ، بل كانت متعددة اللهجات نظراً لاتساع ارجاء شبه الجزيرة العربية واختلاف البيئات فيها ، الأمر الذي حمل ألسنة العرب حد مختلفة في تناول القرآن مشافهة عن النبي ، وجعل هذه الالسنة متباينة بعضها عن بعض في النطق وفي التعبير بأصواتها . ولما كان من العسير على الصحابة ان يخاطبوا هذا القرآن بغير اللهجة التي يتكلمون بها ، فقد جاز لهم النبي تلاوته باللهجات التي درجوا عليها ، والتزام بهذه اللهجات ، أو بعبارة اخرى بهذه القراءات وفقاً لما تستطيعه ألسنتهم .

وقد كان من الطبيعي ان يترتب على هذه اللهجات المختلفة ظهور عدة قراءات للقرآن الكريم ، وظهور شيء من الخلاف بين العرب في قراءته عند ما كان واحد منهم يقرأ بلهجة

أو حرف - على حد تعبير رجال القراءات - لم يقرأ به رفيق له فيرجع لذلك ، ويسارع الى الرسول يسأله الحقيقة في هذه القراءة التي سمعها من رفيقه فيطمئن النبي خاطره ويقول له « كلاكما على صواب » . وهكذا نجد من قراءات الصحابة اختلافا في الأداء ، وفي وجوه القراءة ناشئاً من أن كلا منهم تلقى القرآن من النبي باللهجة التي اعتادها لسانه .

* * *

تلك هي الصورة الصوتية للقرآن الكريم ، يدرس بحفظها النبي وأصحابه عن ظهر قلب ، ومن أشهر هؤلاء الحفاظ - على حد رواية الزركشي - عثمان بن عفان ، وأبي بن كعب ، وزيد بن ثابت [1] .

ترى كيف كانت الصورة المكتوبة لهذا الكتاب السماوي في عهد النبي ؟ إن التدوين والكتابة لم تكن من الأمور الشائعة بين العرب في ذلك العصر ، فقد كانت الأمية غالبة عليهم ، والكاتبون فيهم قلة ملحوظة ، ولكن حرص النبي على حفظ كلمات الله دفعه إلى العمل على تدوينها فور نزولها ، فاتخذ كتبة يكتبون آيات القرآن أولاً بأول ويلازمون النبي حيثما ذهب ، وأنى أقام . لكي يؤدوا هذا العمل الذي وكل إليهم ، لا يشغلهم عنه شاغل ، وقد تمت هذه الكتابة بكتاب من قريش في مكة ، وكتاب من الأنصار في المدينة ، ولم يكن في الرسم فروق واسعة كما كان الحال في القراءة الشفوية [2] ، ومن أشهر هؤلاء الكتاب معاوية بن أبي سفيان في مكة ، وزيد بن ثابت في المدينة .

وسجلت آيات الكتاب أول ما سجلت على مواد متباينة متعددة ، قد اختلفت في أحجامها ، كما اختلفت في موادها ، فكانت قطعاً كبيرة وصغيرة من العظم والخشب ، ومن الأحجار والحجر ، ومن جريد النخل ، ومن جلود الحيوان ، ومن الكاغد والرق .

وهكذا أصبح للقرآن الكريم مصدر جديد ، فإلى جانب صدور الحفاظ التي استوعبته

---

(١) الزركشي : البرهان في علوم القرآن ج ١ ص ٢٤١ - ٢٤٣ .

(٢) الدكتور عبد الصبور شاهين : تاريخ القرآن ، ط . القاهرة سنة ١٩٦٦

كانت تلك السطور التي خطتها يد الكاتبة في مكة على المواد سالفة الذكر بدليل تلك الصحيفة التي كانت تقرأ فيها اخت عمر بن الخطاب مع زوجها آيات من القرآن ، وتلك السطور التي خطتها يد الكاتبة في المدينة المنورة بعد انتقال النبي اليها .

ولكن كيف كتبت هذه الآيات القرآنية في مكة وفي المدينة ؟ لقد كتبت بالخط العربي في صورته الأولى التي استقامت له بعد ان استقل في كيانه عن الخط النبطي الذي ولد منه [1] ، وهي صورة تختلف في بعض النواحي عن صورة الخط العربي الذي نستعمله اليوم . ويمكننا ان نشهدها فيما وصل الينا من نصوص قرآنية كتبت في العصور الاولى للاسلام موزعة بين المكتبات العامة والمتاحف والمجموعات الخاصة .

والتأمل في هذه النصوص التي نرى بعضها في الصور المنشورة مع هذا البحث (من رقم (١) الى رقم ١٠) يكشف لنا في وضوح عن مظاهر لا نعرفها اليوم في كتابتنا العربية : فهناك حروف يعبر كل واحد منها عن صوتين مختلفين لا صوت واحد مثل الدال فقد تكون (د) او (ذ) ، ومثل الراء فقد تكون (ر) او (ز) ، ومثل السين فقد تكون (س) او (ش) ، ومثل الصاد فقد تكون (ص) او (ض) ، ومثل الطاء فقد تكون (ط) او (ظ) ، ومثل العين فقد تكون (ع) او (غ) ، ومثل الفاء فقد تكون (ف) او (ق) . وهناك حروف يعبر الواحد منها عن عدة اصوات مختلفة مثل الباء فقد تكون (ب) او (ت) او (ث) او (ن) او (ي) ، ومثل الجيم فقد تكون (ج) او (ح) او (خ) . وكلمات رسمت بطريقة لا تتفق فيها المنطوق مع المكتوب مثل كلمات الحياة ، والصلاة ، والزكاة والنجاة ومشكاة فقد كتبت الألف الوسطى بالواو فصارت الحيوة والصلوة والزكوة والنجوة ومشكوة . وكلمات فيها التاء التي هي مبسوطة لا مربوطة مثل كلمة تابوت ، فأهل المدينة يكتبونها بالتاء المربوطة

(١) راجع عن نشأة الخط العربي ما جاء في كتاب الفن الاسلامي اصوله ، فلسفته ، مدارسه لكاتب هذا البحث ص ٧ و ١٨ والمراجع المذكورة هناك

(التابوت) واهل مكة يكتبونها بالتاء المبسوطة (١).

هذه هي الصورة المكتوبة للقرآن الكريم في عهد النبي، واذا نحن تذكرنا انه قد اجاز للصحابة ان يقرأوا القرآن بلهجاتهم التي درجوا عليها، وانه قد اقرأهم بهذه اللهجات وفقاً لما تستطيعه ألسنتهم – رأينا ان هذه الصورة المكتوبة التي احتملنا وصفها كانت محققة لما ينطق به العرب ومحققة ايضاً لما اراده النبي من تسهيل قراءة القرآن، وفهمه للعرب جميعاً على اختلاف لهجاتهم.

* * *

وسور القرآن مائة واربعة عشر، سميت كل سورة منها بالكلمة التي تبدأ بها او كلمة وردت فيها او بموضوع دار فيها، او بقصة تدور حولها، وقليل من السور يعرف له اكثر من اسم – مثل سورة براءة فهي تسمى ايضاً سورة التوبة، ومثل سورة السجدة فهي تسمى كذلك سورة « فصلت » (٢). وكل سورة من هذه السور تتكون من عدد من الآيات (٣). وقد تولى النبي ترتيب الآيات بنفسه فعين موضعها من بعضها البعض،

---

(١) انظر [illegible] التاء المربوطة في مصحف عثمان [illegible] ص ١٨ وص ٦ من هذا البحث.

(٢) هناك سور أخرى [illegible] مثل سورة الفاتحة التي تعرف ايضاً بسورة « ام الكتاب » [illegible] وسورة « الاسراء » التي تعرف كذلك بسورة « بني اسرائيل » وسورة « فاطر » التي تعرف ايضاً بسورة « الملائكة » [illegible] وسورة « محمد » التي تعرف ايضاً بسورة « القتال » وسورة « الملك » التي تعرف كذلك بسورة « تبارك » وسورة « النبأ » التي تعرف ايضاً بسورة « عم » [illegible] ص ٣١ ، ٣٢ من [illegible] تاريخ القرآن [illegible] وهو مطبوع [illegible].

(٣) الآية [illegible] وفي اصطلاح علماء القرآن هي [illegible] كل سورة من السور [illegible] القرآن [illegible] ومن هنا جاء الاختلاف في عدد آيات القرآن الكريم [illegible]

وتحديد مكانها في السور المختلفة طبقاً لما اخبر به الوحي . اما ترتيب السور فقد ترك شأنه في أول الأمر الى الصحابة انفسهم ، فنسخ كل صحابي القرآن على النحو الذي رآه ، فمنهم من رتب السور على اساس التنزيل مثل الامام علي كرم الله وجهه فقد كانت نسخة القرآن التي عنده تبدأ بسورة « اقرأ » تليها سورة « المدثر » تليها سورة « ن » ، تليها سورة « المزمل » وهكذا حسب نزول الآيات . وكانت نسخة القرآن التي عند الصحابي ابن مسعود[1] تبدأ بسورة « البقرة » ثم تليها سورة « النساء » ثم تليها سورة « آل عمران » وكان نسخة القرآن التي عند الصحابي أبي بن كعب[2] تبدأ بسورة « الفاتحة » ثم تليها سورة « البقرة » ثم تليها سورة « النساء » ثم تليها سورة « آل عمران » ثم تليها سورة « الانعام » . والغالب الظن ان النبي بعد ان تم نزول القرآن عليه رأى ان ترتب سوره على النحو الذي بين ايدينا اليوم ، أي يبدأ بطوال السور ثم اوساطها ثم قصارها . وطبيعي ان استجيب الصحابة لهذا الرأي فيعيدون النظر في ترتيب نسخ القرآن التي لديهم على النحو الذي رآه النبي .

ولعله من المناسب هنا أن نذكر ان ترتيب الآيات والسور في القرآن لم يكن موضوعياً او زمنياً ، بل انفرد القرآن بترتيب خاص به ، فقد قصد به ان يكون ـ كما قال الاستاذ أمين الخولي طيب الله ثراه ـ كتاب هداية [illegible] وخلقية واجتماعية تتناسب مع دوام الدعوة الاسلامية واستمرارها الى آخر الدهر ، كما تتناسب ايضاً مع ختم هذه النبوة لرسالات

ـ هذا [illegible] واجع الى ان القرآن كان [illegible] على [illegible] في رؤوس الآيات [illegible] لاصحابه [illegible] فقد نظر [illegible] ما وقف [illegible] ان الجمع [illegible] النص [illegible] من الصحابة [illegible] والامام السيوطي في ذلك كلام [illegible] في كتابه الاتقان في علوم القرآن ج ١ ص ٨٣

(١) عبد الله بن مسعود سادس من اسلم من قريش ، وقد هاجر الهجرتين هجرة الحبشة وهجرة المدينة [illegible]

(٢) هو أبي بن كعب بن قيس الانصاري ، وهو اول من كتب للنبي صلوات الله عليه .

السماء الى الارض ، فهو يمس دائماً الاصول الكبرى والاسس العامة (١) .

* * *

واستقل النبي الى الرفيق الاعلى ، وقامت حركة الردة ، ودار قتال عنيف بين المرتدين وبين الذين ثبتوا على دينهم الجديد ، واستشهد في هذا القتال عدد كبير من حفاظ كتاب الله ، وخشي المسلمون على القرآن ان يضيع بموت الحفاظ او يتسرب اليه ما تغير في السورة الصادقة التي نقلها جبريل عن الله ونقلها الرسول عن جبريل ، ونقلها الصحابة عن النبي بدقة وامانة ، فاقترح عمر بن الخطاب على ابي بكر — وقد اصبح خليفة المسلمين — ان يجمع القرآن في صحف توضع بين دفتين وتكون اصلا مكتوباً للقرآن يحفظ النص الدقيق من ان ينقص منه شيء او يزيد عليه شيء . وتردد ابو بكر اول الأمر ولكنه استجاب اخيراً الى ما اشار به عمر ، فاستدعى زيد بن ثابت وامره بنسخ القرآن في صحف . وهكذا تغيرت الصورة الاولى التي كان عليها القرآن الى صورة أحسن مظهراً من الصورة القديمة التي كان قوامها قطع كثيرة وسقيمة من العظم والخشب والحجارة والجلد وجريد النخل والحجر فاصبح الان صحائف من الرق متشابهة في الطول والعرض ، متفقة في النوع وضمنه بين دفتين . ونلحظ ان زيداً كان — عند نسخه للقرآن في الصحائف — يترك فراغاً بين كل آية واخرى اوسع قليلاً من الفراغ الذي كان يتركه عادة بين كل كلمة واخرى ، وانه اتبع نفس الطريقة في الفصل بين السور بعضها وبعض فترك فراغاً اوسع قليلاً من الفراغ الذي كان يتركه بين كل سطرين متتاليين .

وحفظ ابو بكر هذه الصحف لديه مدة حياته ، وعند وفاته انتقلت الى عمر بن الخطاب — الخليفة الثاني — وبقيت عنده حتى مقتله ثم انتقلت الى ابنته حفصة ام المؤمنين التي عرفت في عصرها باتقانها للقراءة والكتابة .

ترى هل كتب زيد بن ثابت هذه الصحف بنفس الخط الذي كتب به القرآن في حياة

(١) راجع البحث المنشور عن « القرآن » في دائرة المعارف التي اصدرتها دار الشعب في القاهرة .

النبي ؟ الواقع انسا يجب ان نفرق بين نوعين من الخط العربي الذي كان مستعملا في تلك الفترة من تاريخ العرب : الخط الجاف الذي يميـل الى التربيع او ـ او كما يسمى احيانا ـ الخط ذو الزوايا او الخط المزوى ، ثم الخط اللين الذي يميل الى الاستدارة . والاول كان يستعمل عادة في الشئون الهامة بينما الثاني كان يستعمل في الشئون اليومية العادية . واغلب الظن ان الصحابة في كتابتهم للقرآن باملاء النبي كانوا يستعملون الخط الثاني لأنه أطوع لهم ، واسهل عليهم . بل اننا لا نستبعد ان احداً منهم كان يعيد نسخ ما كتبه بالخط اللين بين يدي الرسول بالخط الجاف عندما يعود الى منزله ويصبح مطمئناً في مجلسه ذلك الوقت الذي يستطيع معه ان يرسم الحروف في تؤدة وتأن واتقـان قاصداً بذلك تكريم كلمات الله وتعظيمها ، ومؤمناً بأنه بقدر ما يبذله في نسخها من جهد بقدر ما يكون ثوابه عند الله .

والراجح ان الخط الذي كتبت به مصاحف ابي بكر كان من النوع الجاف الذي يمتاز بجلاله وفخامته والذي هو ـ اغلب الظن ـ ما اطلق عليه ابن النديم في كتابه الفهرست اسم « الخط المدني » [1] نسبة الى المدينة المنورة ، والذي سمي فيما بعد باسم الخط الكوفي بعد ان جودته مدينة الكوفة فنسب اليها [2] .

وهكذا انتقلت الصورة القديمة التي كان عليها القرآن الكريم في حياة النبي الى صورة جديدة في حياة ابي بكر هي اقرب ما تكون الى صورة المصاحف الكوفية المعروضة في المكتبات العامة والمتاحف [3] .

---

(١) ابن النديم : كتاب الفهرست ص ٦

(٢) اسست هذه المدينة في خلافة عمر بن الخطاب سنة ١٧ هـ ، واصبحت في خلافة علي بن ابي طالب عاصمة الدولة الاسلامية [illegible] في الثقافة الاسلامية [illegible] من البلاد واحداث [illegible]

(٣) مما حمله على ترجيح كتابة مصاحف [illegible] بالخط الجاف [illegible] عن عمر بن الخطاب [illegible] مصحفاً [illegible] وعن علي كرم الله وجهه [illegible] راجع السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ج ٢ ص ١٧١

وتستحق كلمة مصحف ان نقف عندها قليلا ، فلقد ظهرت اول ما ظهرت في هذا العصر الذي نتحدث عنه ، وقد كان سالم بن معقل (المتوفى في سنة ١٢ هـ) هو اول من اطلق هذه الكلمة على القرآن الكريم بعد ان جمع في صحف وضمت بين دفتين . ويروي الجاحظ في ذلك ان الاحباش يقولون ان العرب قد نقلوا عنهم فيما نقلوا « المصحف » الذي يحفظ محتوى الكتاب ، ويضمن الانتفاع به ، ويصونه في تماسكه جمال . وقد اوضح السيوطي في كتابه « الاتقان » « ان القوم اختلفوا ما يسمونه ، وقال بعضهم سموه السفر ، وقال آخر تلك تسمية اليهود وكرهوه . وقال آخر رأيت مثله في الحبشة يسمى المصحف ، فاجتمع رأيهم ان يسموه المصحف »[1] وهكذا دانت هذه الكلمة للدلالة على القرآن الكريم

* * *

واتسعت رقعة العالم الاسلامي ، وتفرق العرب في الامصار المختلفة ، وتفرق معهم الصحابة يفقهونهم في امور دينهم ودنياهم . وكان طبيعيا ان يأخذ كل اقليم قراءة من اشتهر بينهم من الصحابة ، فاهل الكوفة — على سبيل المثال — كانوا يقرأون القرآن بقراءة عبدالله بن مسعود ، واهل الشام كانوا يقرأون بقراءة أبي بن كعب . وكان بين القراءتين اختلاف في الاداء ، وفي وجوه القراءة ناشيء من ان كلا منهما قد تلقى القرآن من النبي باللهجة التي ينطق بها لسانه . وقد استفحل امر هذا الخلاف في القراءة ايام عثمان بن عفان — الخليفة الثالث — اذ اختلف معلمو القرآن في الحجاز فيما بينهم ، وكفر بعضهم بعضاً ، واختلف كذلك تلاميذهم الذين تدارسوا القرآن على ايديهم ، ووقع مثل هذا الخلاف ايضا خارج الحجاز في ارض ارمينية في جيش الفتح بين اهل العراق واهل الشام ، وتشاجروا فيما بينهم بسبب اللهجات التي كان يقرأ بها القرآن والتي لم تكن معروفة لأهل الامصار جميعاً في ذلك الوقت ، ولم يكن من السهل ان تعرف بينهم لأن كل صحابي في اقليم انما كان يُقرىء اتباعه بما يعرفه فقط . وتدارك عثمان الأمر قبل ان يستفحل الداء ويعز الدواء ،

---

(١) السيوطي « الاتقان في علوم القرآن » جـ ١ ص ٥٨

تضم اعلام الصحابة ، وتدارس معهم هذه الفتنة واسبابها ووسائل علاجهـا ، واجمعوا امرهم على ضرورة عمل نسخ من القرآن ترسل الى الامصار وتكون اصلا للقراءة والكتابة يرجع اليها كلما دعت الحاجة ، ويعتمد عليها ، ويأخذ عنها العرب جميعاً على اختلاف لهجاتهم كما يأخذ عنها غير العرب من المسلمين . وتشكلت لجنة لهذا الغرض كان من بين اعضائها زيد بن ثابت الذي نسخ القرآن لأبي بكر [١] . وقد حددت مهمة هذه اللجنة في ان تعمل على اخراج نص مكتوب بالقرآن الكريم من الاصل المحفوظ عند السيدة حفصة ام المؤمنين [٢] واوصاهم الخليفة بالا « اذا اختلفتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش » . وقد كانت مهمة هذه اللجنة من الصعوبة بمكان ، اذ كان عليها ان توفق بين هذه اللهجات ما استطاعت الى ذلك سبيلا . وكان عليها ايضاً ان تجعل لهجة قريش هي ملاذهم الأخير . ولكن حركة الفتح الاسلامي التي تمت بسرعة منعدمة النظير في التاريخ قد سهلت على اللجنة تلك المهمة الصعبة اذ كان لهذه الحركة اثرها في ازدياد اختلاط العرب بعضهم ببعض ، وازدياد تفاهمهم فيما بينهم في ميدان القتال وفي المسجد ، وفي المدينة وفي البيت في شتى شئون الحياة ، الأمر الذي ترتب عليه تضييق مسافة الخلف بين تلك اللهجات المختلفة التي كانوا يتحدثون بها ، فاقتربت هذه اللهجات من الوحدة اللغوية او كادت تصل هذا الامتزاج . ولم يبق منها الا ذلك القدر الذي يحتمل تصويره رسماً واحداً عند الكتابة ولكي يكون ذلك واضحاً نقرب له بعض الامثلة من الآيات القرآنية التي يمكن على اساس رسمها في المصحف ان تقرأ بصور مختلفة حسب اللهجات العربية . ففي الآية التاسعة من سورة المؤمنين التي نصها « والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون » يمكن ان تقرأ الكلمة الثالثة بصيغة المفرد او بصيغة الجمع ولا يختل المعنى . وفي الآية العشرين من سورة سبأ التي

(١) ابن الأثير : الكامل ج ٣ حوادث سنة [illegible] هـ .

(٢) ظل مصحف أبي بكر عند السيدة حفصة حتى وفاتها [illegible] مروان بن الحكم ان يحصل عليه فلم [illegible] المصحف الكريم [illegible] اخذه من اخيها عبد الله بن عمر [illegible] صحائفه بعد [illegible] هذا المصحف .

أمها: «فقالوا ربنا باعد بين أسفارنا» يمكن أن تقرأ الكلمة الثانية بالرفع بدلا من النصب، والكلمة الثالثة بصيغة الماضي بدلا من صيغة الأمر «باعدَ» ولا يختل المعنى. وفي الآية السادسة من سورة الحجرات التي نصها: «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» يمكن أن تقرأ «فتثبتوا» بدلا من «فتبينوا» ولا يختل المعنى. ويمكننا أن نضيف إلى ما تقدم إمكان استعمال الفتح أو الإمالة أو الترقيق أو التفخيم أو الإظهار أو الإدغام دون أن يختل المعنى. وهذه القراءات المختلفة التي ضربنا لها تلك الأمثلة لا تحتاج إلى تغيير في صورة المكتوبة. فعدم تمييز الحروف المتشابهة في الكتابة المختلفة في النطق، يجعل رسم كلمة «فتبينوا» واحدا في القراءتين، وحذف الحركات الممدودة في الكتابة وإثباتها في النطق يجعل كلمة «لأماناتهم» واحداً في حالتي الإفراد والجمع، كما يجعل رسم كلمة «باعد» واحداً في حالتي الأمر والماضي.

وقد تمت مهمة هذه اللجنة على أحسن وجه، وأرسلت نسخ المصحف الإمام – كما اصطلح يسمى – إلى الأمصار، وصدر الأمر بإحراق كل ما عداها، وقد ساعدت صورة الخط العربي في ذلك الوقت على أن تتضمن بعض اللهجات التي قرئ بها القرآن في أيام النبي [1]. فكان هذا محققا الهدف الأسمى من هذا العمل الجليل الذي أمر به عثمان بن عفان – رض –.

والآن ما عدد نسخ المصاحف التي أرسلت إلى الأمصار؟ وما هو نوع الخط الذي كتبت به؟ وفي أي مادة نسخت؟ أما العدد ففيه اختلاف ولكن الراجح أنه كان ستة مصاحف: اثنان للمدينة المنورة، واحد بعث به الخليفة إلى مقر الحكومة وواحد احتفظ به لنفسه، ومصحف بعث به إلى مكة ومصحف بعث به إلى دمشق، ومصحف

---

(١) حدد [illegible] القراءات في القرن الرابع الهجري [illegible] بن مجاهد (ت ٣٢٤ هـ) [illegible] التي من القراءات [illegible] من الصحابة [illegible] الرسول، [illegible] واحد من قراء المدينة وواحد من قراء مكة وواحد من قراء دمشق [illegible] من قراء الكوفة وواحد من قراء البصرة [illegible] التوسع في هذه [illegible] من كتاب [illegible] ص ٣٢٩ وما بعدها)

بعث به الى البصرة ، ومصحف بعث به الى الكوفة . وقد أوفد عثمان مع كل مصحف من المصاحف الخمسة صحابي يبصر اهل كل مصر بقراءته [1] . وهكذا تلقت هذه المراكز الاسلامية المصحف مكتوبا ومعه صحابي يتلوه على الناس . صحابي تلقاه بدوره من فم النبي صلوات الله عليه .

واما الخط الذي كتبت به هذه المصاحف الستة فأغلب الظن انه الخط الجاف ذو الزوايا الذي عرف فيما بعد بالخط الكوفي . واما المادة التي نسخت عليها المصاحف فهي الرقوق المصنوعة من الجلد الذي يدبغ ويعالج بالصناعة حتى يصلح لما يراد له من الكتابة عليه . وفي ذلك يقول القلقشندي في كتابه صبح الأعشى : « واجمع الصحابة رضي الله عنهم على كتابة القرآن في الرق لطول بقائه ، ولأنه الموجود عندهم حينئذ » [2] . وما كاد مصحف عثمان يصل الى الآفاق الاسلامية حتى سارع الناس الى نسخه واقبلوا على ذلك اقبالا عظيماً .

ترى هل وصلت الينا نسخة أو نسخ من هذا المصحف الامام ؟ الواقع انه يوجد الآن مصاحف تنسب الى الخليفة عثمان من بينها ما يقال عنه انه من المصاحف التي بعث بها الى الامصار . ومن بينها ما يقال عنه انه المصحف الخاص ، الذي كان يتلو فيه عند ما قتل . وصحة هذه النسبة أو عدم صحتها لا تمس قط في ان الكثير من هذه المصاحف الموزعة بين العتبات المقدسة والمتاحف الأثرية والمكتبات العامة في الشرق وفي الغرب والمجموعات الخاصة عند المسلمين وغير المسلمين . هذه المصاحف كلها او اغلبها قديم من غير شك وله في حد ذاته قيمة أثرية لاسبيل الى انكارها . ولكن المسألة هي هل نسبتها الى عثمان صحيحة

(١) أمر الخليفة عثمان زيد بن ثابت أن يقرئ أهل المدينة في المصحف [illegible] ، وبعث عبد الله بن السائب مع المصحف المكي ، والمغيرة بن شهاب مع المصحف الشامي ، وأبا عبد الرحمن السلمي مع المصحف الكوفي ، وعامر بن عبد القيس مع المصحف البصري — انظر الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني (مناهل العرفان في علوم القرآن) القاهرة ١٣٧٢ هـ .

(٢) القلقشندي : صبح الأعشى ج ٢ ص ١٧٥ — وانظر البحث القيم للزميل [illegible] في هذه المجلة (مجلد ١٢ سنة ١٩٦٦) بعنوان « الورق والوراقة في الحضارة الاسلامية » .

ام لا ؟ والفصل في ذلك ليس من الامور الهينة السهلة ، بل لعله من اشق الامور في علم الآثار ، فهو يتطلب فحص الرقوق ، وتحليل المداد والسبيل الى تناول هـذه المصاحف بالدرس الفني ، واخضاع صحائفها ومدادها للفحص الكيميائي والميكروسكوبي أمر من الصعوبة بمكان ان لم يكن مستحيلاً بسبب ما اكتسبته هذه المصاحف من مكانة خاصة في النفوس ، وبسبب شدة حرص القائمين عليها من ان تمتد اليها اسوة ولو كانت هـذه اليد يد عالم مسلم وباحث امين . اما طراز الخط وطريقة رسم الحروف فمن السهل تقليدها ، ومن هنا كان كشف الحقيقة في هذه الناحية أمر قد يزعزع ايمان من يجزمون بصحة نسبتها الى عثمان ، ويؤمنون بذلك أعمق الايمان . ويحرصون على اعطائها من التكريم والرعاية ما هي جديرة به باعتبارها من تراث الصحابة . وفي اعتقادي ان زعزعة هذا الايمان باسم علم الآثار أمر غير مستحب . وحسبنا ان نعرف الصورة التي كان عليها مصحف عثمان من خلال اقوال المؤرخين وما وصفوه به في كتبهم

* * *

وتطورت اللغة العربية عبر السنين ، وتطور معها الخط الذي تكتب به ، ورأى اللغويون ان يراعى في رسم الكلمات الاعتبارات الصوتية والاعتبارات المتعددة . ووضعوا القواعد لرسم الكلمات وكان من ابرزها ان المكتوب ينبغي ان يكون موافقا تمام الموافقة للمنطوق من غير زيادة أو نقصان . ووقف المصحف الشريف من هذه الاتجاهات الجديدة في مكانه ثابتاً لا يتغير ، حريصاً أشد الحرص على رسمه القديم ، تدور حوله هـذه التيارات ولكنها لا تجد سبيلاً اليه ، بل لعلها لم تجرؤ ان تدق مرتقيها الى كلماته وسطوره . وقد كانت النتيجة الطبيعية لهذا الموقف ان ابتعدت العربية المنطوقة في لغة القرآن الكريم من حيث الرسم . ولم يعد من الميسور لكل من يعرف هذه اللغة سواء كانت لغة اجداده وآبائه او تعلمها بعد أن هداه الله الى الاسلام ـ ان يقرأ القرآن دون مشقة . واذا نحن تذكرنا ان المسلمين ملزمين بحكم الدين ان يحفظوا شيئاً من القرآن قليلاً

أو كثيراً لكي يمكنهم من اداء الصلاة به . واذا تذكرنا ان العرب قد اختلطوا بغيرهم من الامم وتصاهروا معهم وظهر نتيجة لذلك جيل جديد لم يكن من السهل عليه قراءة القرآن في المصحف قراءة صحيحة . اذا تذكرنا ذلك كله ادركنا في يسر أن المصحف الامام لم يعد محققاً لأهم اهدافه ، اذ ليس من السهل على الجيل الجديد ان يميز بين الحروف المتشابهة في الشكل المختلفة في الصوت ، ولم يعد من السهل عليه ان ينطق الحركات الممدودة التي لم تكن مكتوبة ، ولم يعد من السهل عليه ايضاً ان يوقع ما يجب رفعه ، وينصب ما ينبغي نصبه ويجر ماهو واجب الجر ويقف عند ما يكون الوقوف محتوماً . ولقد فزع ابو الاسود الدؤلي ذات يوم عندما سمع شخصاً يقرأ قوله تعالى : « ان الله بريء من المشركين ورسوله » بجر اللام في رسوله بدلاً من فتحها ، ومعنى هذا ان الله بريء من رسوله براءته من المشركين وهو كفر من غير شك . وهكذا تورط كثير من المسلمين في اخطاء لغوية بالغة الخطورة اساءت الى المعنى القرآني ، الامر الذي لفت انظار نفر من العرب المخلصين من العراق وجعلهم يحسون بهذه المشكلة احساساً عميقاً ، ويشعرون بأن من حق دينهم عليهم ان يعملوا على ايجاد طريقة تيسر على المسلمين قراءة القرآن قراءة صحيحة تتفق مع قواعد اللغة العربية .

وصاحب الفضل في ابتكار هذه الطريقة هو ابو الاسود الدؤلي الذي وضع اول قواعد النقط : نقطة أعلى الحرف للفتحة ، ونقطة بين يدي الحرف للضمة ، ونقطة تحت الحرف للكسرة ، ونقطتان للتنوين . وذلك انه احضر مصحفاً وصبغاً يخالف في لونه المداد المكتوب به المصحف وكلف شخصاً أن يضع نقطة فوق الحرف اذا فتح أبو الاسود فاه ، واذا كسر فاه جعل نقطة تحت الحرف ، واذا ضم فاه جعل نقطة امام الحرف ، وان اتبع شيئاً من هذه الحركات غنة جعل نقطتين وفعل الشخص ذلك حتى أتى على آخر المصحف [1] .

---

(١) ابو سعيد ... المحكم في نقط المصاحف ... الدكتور ... ص ٣ و ٤ والقلقشندي صبح الاعشى ج ٣ ص ١٥٥ ، ١٦٠ .

اما تمييز الحروف المتشابهة بعضها من بعض فقد جاء بعد ذلك ، وصاحب الفضل فيه هو نصر بن عاصم الذي طلب اليه الحجاج بن يوسف الثقفي ان يمنع التصحيف الذي انتشر بالعراق بحسب قول ابن خلكان في تاريخه [1] ، فقام نصر بتنقيط الحروف على الوضع المعروف لنا الآن . وقد وقع اختلاف بين اهل المشرق واهل المغرب في جزئية من اجزاء التنقيط . ذلك ان اهل المغرب رأوا ان ينقط حرف الفاء بنقطة واحدة من الاسفل اما القاف فتنقط بنقطة واحدة من اعلاها . اما أهل المشرق فقد رأوا ان يكون التنقيط للفاء والقاف من أعلى فيكون للفاء نقطة واحدة وللقاف نقطتان ويمكننا ان نلاحظ ذلك في احدى صفحات مصحف مغربي محفوظ لدى احد الهواة منشورة مع هذا البحث في الصورة رقم ٦ .

واشتبهت علامات الاعراب بعلامات تمييز الحروف اذ يقوم كلاهما على التنقيط ولكنهما اختلفت في اللون وفي موضعها من الحرف الذي تتعلق به . فنقط تمييز الحروف يكون مدادها من نفس مداد الحرف بينما نقط الاعراب تكون من مداد مخالف في اللون لمداد الكلمة . اما موضع نقط تمييز الحروف فيكون فوق الحرف او تحته بينما موضع نقط الاعراب يكون منحرفا قليلا . الا ان هذا الاختلاف لم يمنع الناس من ان يجد طريقه الى بعض القراء الذين كانوا يتورطون في الأخطاء التي تسيء الى كلمات الله . فابتكر الخليل ابن احمد طريقة جديدة تقوم على تمييز علامات الاعراب من النقط الى الشكل او الى علامات مصطلحة على حد قول القلقشندي ، فترسم هذه الشرط في اعلى الحرف للدلالة على الفتحة او ترسم في اسفله للدلالة على الكسرة ، اما الضمة فقد استعمل لها واواً صغيرة الحجم توضع فوق الحرف ، وجعل تكرار هذه العلامات دلالة على التنوين ، وابتكر للسكون علامة جديدة هي تلك الدائرة الصغيرة التي لا نزال نكتبها فوق الحرف للاشارة الى انه ساكن . وقد اضاف الخليل بن احمد الى العلامات سالفة الذكر علامتان جديدتان هما الهمزة

---

(1) تاريخ ابن خلكان جـ ١ ص ٢٥١

التي رسمها على هيئة رأس العين، والشدة التي جعلها على هيئة رأس السين

ولكن هذا الاصلاح في طريقة رسم الحروف وشكل الكلمات الذي كان الدافع اليه الرغبة الصادقة في المعاونة على التلاوة الصحيحة والفهم الصحيح لكتاب الله قد وجد من يعارضه . اذ رأى فريق من العلماء ان يترك القرآن دون ان يدخل على رسمه شيء حتى ولو كان هذا الشيء يهدف الى حسن التلاوة وحسن فهم معاني القرآن . وحجتهم في ذلك ان المصحف الامام من عمل الصحابة ولذلك تجب المحافظة على رسمه كما كان ايام عثمان لأن الصحابة اكثر علما واعمق فهما، واعظم احاطة بكلام الله . ويضيفون الى ذلك انه ربما كانت كتابة القرآن على النحو الذي رسم به في مصحف عثمان قد جاءت كذلك لحكم واسرار تخفى علينا فلا ينبغي ان نتوهم ان في عملهم نقصاً، ولا ينبغي ان نستدرك عليهم والواجب الا نناقش في هذه المسألة، وان نقدر هذا العمل الجليل الذي قام به الصحابة حق قدره، وان نأخذه كما هو . ولئن كانت النية الحسنة تشفع في رأي هؤلاء المحافظين الا ان الغاية المرجوة من القرآن، والهدف السامي الذي يهدف اليه من وراء المحافظة عليه يؤيد كل الوسائل التي توصلنا الى فهم كتاب الله وادراك ما فيه من معاني . واذا تذكرنا ان الله لم يفرض علينا رسماً بعينه لكلمات القرآن . وليس في نصوصه ولا في مفهومه ان رسم كلماته وضبطها لا يجوز الا على وجه مخصوص . واذا تذكرنا كذلك انه لم يرد عن النبي ما يوجب ذلك او يدل عليه . بل لقد دلت السنة النبوية على جواز رسم القرآن بأي وجه لأن الرسول الكريم كان يأمر بكتابته فور نزوله، ولم يبين لكتاب الوحي وجهاً معيناً في هذه الكتابة ولا نهى عن كتابته بصورة خاصة (1) . اذا تذكرنا ذلك تبين لنا مدى التشدد في رأي المحافظين الأمر الذي من اجله احتدم النقاش بينهم وبين المجددين . وقد انجلت هذه المعركة عن حل وسط – جل حقق للمحافظين – ومعظمهم من اهل الحجاز – بعض ما يريدون فابقى على رسم الكلمات كما هي في مصحف عثمان دون تعديل فيه وفق ما احدث الناس من

---

(1) محمد عبد العظيم الزرقاني : مناهل العرفان في علوم القرآن ج ١ ...

الهجاء . وحل حمل المجددين - ومعظمهم من اهل العراق - لعمل ما يبدون فيه الحروف المتشابهة بالتنقيط ، وضبطت الكلمات المختلفة بالحركات .

وهكذا تحددت معالم سورة المصحف كما نعرفه اليوم . ومن نقطه وتحديده هي تقسيمه الى احزاب واجزاء واخماس واعشار . اما الاحزاب فعددها سبعة على عدد ايام الاسبوع ، ذلك ان عثمان بن عفان كان يفتتح تلاوة القرآن ليلة الجمعة ويختمه ليلة الخميس[١] ودخل على عدد الاحزاب شيء من التعديل فيما بعد[٢] . اما الاجزاء والاخماس والاعشار فهي محدثة على حد قول الامام الغزالي في كتابه احياء علوم الدين[٣] . ويلاحظ ان القرآن

---

(١) كان عثمان رضي الله عنه يفتتح ليلة الجمعة بقراءة سورة البقرة الى نهاية سورة المائدة ، وليلة السبت بسورة الانعام الى نهاية سورة هود ، وليلة الاحد بسورة يوسف الى نهاية سورة مريم ، وليلة الاثنين بسورة طه الى نهاية سورة طسم ... وليلة الثلاثاء بسورة العنكبوت الى نهاية سورة ص ، وليلة الاربعاء بسورة تنزيل الى نهاية سورة الرحمن ، وليلة الخميس يختم ما بقي من سور القرآن الكريم .

(٢) اصبح الحزب الاول يشمل سورة البقرة وآل عمران والنساء بعد ان كان يشمل هذه السور مضافاً اليها سورة الفاتحة ، والحزب الثاني يشمل خمس سور هي المائدة والانعام والاعراف والانفال والتوبة بعد ان كان يشمل هذه السور الخمس مضافاً اليها سورتي يونس وهود ، والحزب الثالث يشمل سبع سور هي يونس وهود ويوسف والرعد وابراهيم والحجر والنحل بعد ان كان يشمل هذه السور مضافاً اليها سورتي الاسراء والكهف ومريم ، والحزب الرابع يشمل تسع سور هي الاسراء والكهف ومريم وطه والانبياء والحج والمؤمنون والنور والفرقان بعد ان كان يشمل هذه السور مضافاً اليها الشعراء والنمل والقصص ، والحزب الخامس يشمل احدى عشرة سورة هي الشعراء والنمل والقصص والعنكبوت والروم ولقمان والسجدة والاحزاب وسبأ وفاطر ويس بعد ان كان يشمل هذه السور مضافاً اليها سورتي الصافات و ص ، والحزب السادس يشمل ثلاث عشرة سورة هي الصافات و ص والزمر والمؤمن والسجدة والشورى والزخرف والدخان والجاثية والاحقاف ومحمد والفتح والحجرات بعد ان كان يشمل هذه السور مضافاً اليها سورة ق والذاريات والطور والنجم والقمر والرحمن ، والحزب السابع والأخير يشمل السور الباقية ابتداء من سورة ق الى آخر المصحف بعد ان كان يبدأ من سورة الواقعة الى آخر المصحف .

(٣) الباب الثاني الفصل الرابع من آداب التلاوة من الجزء الاول من هذا الكتاب الصفحتين ٢٨٦ و ٢٨٩ من طبعة بولاق .

قسم الى ثلاثين جزءاً [1] وان كل سورة قسمت الى خميسات اي خمس آيات وعشيرات اي عشر آيات ، وقد ميزت الاحزاب والاجزاء والخميسات والعشيرات بعلامات خاصة لعب الفن فيها دوراً واضحاً سوف نشير اليه فيما نستقبل من هذا البحث .



هذه السورة المصغرة التي قدمناها للمصحف الشريف منذ ولد حتى استقام عوده عوانى حرصنا كل الحرص على ان تكون متضمنة لكل الزوايا ـ هي في اصلها سورة كبيرة ، تناولها نفر من المسلمين ، كما تناولها المستشرقون [2] بالبحث والتمحيص والتفصيل الوافي ولم يتركوا جانباً فيها الا اشبعوه تدقيقاً وتمحيصاً وقد كان لزاماً علينا ان نقدم بين يدي الناحية الفنية هذه الصورة المصغرة في تلك السطور القليلة ، وان نمس جوانبها مساً خفيفاً حتى يستقيم لنا فهم التطور الفني للمصحف الشريف . ونبدأ الآن باستعراض الدور العظيم الذي لعبه الفن الجميل في تطوير شكل هذا الكتاب السماوي وتجميل مظهره حتى وصل الى تلك الصورة الرائعة التي نراه عليها اليوم لا سيما في المتاحف والمكتبات العامة .

والواقع انه بعد ان مست يد الفن الجميل بلمساتها السحرية هذا الكتاب العظيم تغير في مظهره الخارجي ، وتطور في الخط الذي سجل به ، وازدانت صفحاته بما اشاع فيها الجمال الفني ، وزخرف غلافه بما اضفى عليه الكثير من الرواء والروعة ، وبعبارة مختصرة خلقت منه تحفة فنية تملأ اقطار العين بجمالها وتسحر اعماق النفس ببهجتها .



(١) [illegible] على جميع الاجزاء المخطوطة للقرآن كله [illegible]

(٢) اذكر منها على سبيل المثال :

Geffery (A.) Materials for the History of the Text of the Quran, London 1937.

Blacher (R.), Introduction to the Quran. 1959.

Noldke, Geschichte des Quran, 1961

اما المظهر الخارجي الذي اتخذه المصحف فقد كان على ثلاثة اشكال : شكل قريب من المربع في هيئته ، وشكل يميل الى الامتداد عرضاً او بعبارة اخرى يكون ارتفاع الصفحة فيه اقل من عرضها ومن هنا عرف عند مؤرخي الفن باسم المصحف ذو الشكل الافقي او المصحف الذي على هيئة السفينة ويشار الى هـــذا الشكل في كتب تاريخ الفن بعبارة « الفورمة الايطاليـــة » Format à Italienne والشكل الثالث يكون فيه الارتفاع اطول من العرض ومن هنا عرف باسم « المصحف العمودي » ويعبر عنه في كتب تاريخ الفن بعبارة « الفورمة الفرنسية Format à la française » . ويلاحظ ان هذا الشكل الأخير هو المألوف في جميع الكتب قبل الاسلام ، ولا يزال شائعاً في الكتب حتى الآن . والمصاحف ذات الشكل الاول والثاني (انظر الصورة رقم ٣) مكتوبة عادة بالخط الكوفي ، وبعض هذه المصاحف لا نرى فيه التنقيط او الحركات مثل ما كان عليه المصحف الامام ، وبعضها به التنقيط حيث ما كان الغرض من استعماله هو ضبط الحركات ، وبعضها به التنقيط عند ما اصبح هدفه تمييز الحروف ، ولقد وصلت الينا أمثلة قليلة من هـــذا النوع معظمها صفحات او اجزاء من مصاحف موزعة بين المتاحف والمكتبات العامة في الشرق وفي الغرب . اما المصاحف ذات الشكل الثالث (انظر الاشكال رقم ٢ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١) فبعضها بالخط الكوفي ومعظمها بالخط النسخي وقليل منها بخط الثلث او المحقق وجميعها قد استخدمت فيها علامات الاعجام والتصحيف .

والشكلان الاول والثاني للمصحف الشريف اقدم في وجودهما من الشكل الثالث بل والاول نادر جداً ولم نقف عنده طويلاً لأنه لم يصل الينا منه الا مثال واحد على ـ قدر علمي ـ موجود في مكتبة جامعة استانبول وقد نسخ في مدينة بلنسيه بالاندلس في سنة (٥٧٨هـ) ومساحته (١٧٫٥ × ١٨٫٥ سم) ومن هنا كاد ان يكون مربعاً [1] . اما الشكل الثاني واعني به المصحف السفينة (الصورة رقم ٣) فقد وصل الينا منه امثلة تستحق ان

(١) Ettinghausen(R), Arab Painting P. 172-178.

نتأمل فيه قليلاً ونتساءل لماذا اختار أجدادنا هذا الشكل للمصحف ثم عدلوا عنه إلى الشكل الذي كان مألوفاً للكتب أي « المصحف العمودي » . والواقع أن أحداً من أجدادنا لم يفصح لنا عن السبب وذلك على كثرة ما كتبوا في موضوع المصاحف . ولقد حاول أحد مؤرخي الفن من الغربيين أن يعلل ذلك بقوله أنه عندما أخذ نساخو المصاحف في كتابة مصاحفهم أثروا بما كانوا يشاهدونه في المساجد من عقود تسير أفقية في موازاة جدار المحراب ، وصفوف من المصلين تقف في امتداد أفقي مواز لجدار المحراب أيضاً ، ونصوص قرآنية منقوشة تجري أفقية على جدران المساجد ، أي أن الاتجاه الافقي كان هو البارز في المساجد فرأوا أن يسيروا في نسخ المصاحف في نفس هذا الاتجاه فظهرت المصاحف الافقية [1] ولكن هذا التعليل ليس جامعاً مانعاً كما يقول رجال المنطق ونرى أن اتخاذ هذا الشكل الافقي غير المألوف في الكتب إنما يرجع – أغلب الظن – إلى رغبة أجدادنا في تمييز المصحف عن غيره من الكتب الدينية الاخرى مثل التوراة والانجيل ، وتمييزه كذلك عن غيرها من الكتب ، ولما كان هذا الكتاب السماوي فريداً في نوعه ، فمؤلفه – في اعتقادنا معشر المسلمين – هو الله فقد وجب أن يكون أيضاً فريداً في مظهره فيكون له هذا الشكل الذي يتفرد به عن الكتب جميعاً . أما العدول عن هذا الشكل الافقي إلى الشكل المألوف في الكتاب – منذ أن انتقل من هيئة الملف التي كانت شائعة في القديم إلى شكله الحالي الذي يقوم على صفحات مثبتة وراء بعضها البعض ، بريد ارتفاع كل صفحة فيها عن عرضها – فأمر تعليله من الصعوبة بمكان . ولا ندري في الحقيقة هل كان هذا العدول نتيجة لذيوع صناعة الورق ثم ظهور الطبعة وتحديد مقاييس في شكل الكتاب ، أم كان هذا العدول نتيجة لانتفاء الحاجة إلى تمييز المصحف في شكله عن غيره من الكتب بعد أن ثبتت قواعد الاسلام بين غيره من الاديان ، ودخل الناس فيه أفواجاً ، واجتذب إلى ساحته الكثيرين من أتباع الديانات الاخرى فاكتفى المسلمون بتمييز المصحف بأن زودوا غلافه بحافة ذات طابع خاص أم كان

(1) Ettinghausen, op. cit. P. 167-169

هذا العدول نتيجة لرغبة الملحة في نشر المصحف على نطاق واسع بعد ازدياد عدد المسلمين، فسلكوا الى ذلك أسهل الطرق في عمل الكتاب وابسطها ؟ ام كان هذا العدول عن الشكل الافقي الى الشكل الرأسي نتيجة لهذه العوامل مجتمعة . او كان نتيجة لاحدها ، او كان نتيجة لغيرها مما لا نعرفه ؟ الله أعلم .

* * *

فاذا تركنا الشكل العام للمصحف الشريف واخذنا نتأمل في زواياه الاخرى ، رأينا الغلاف الذي يضم بين جوانحه صحائف الكتاب الكريم المصنوعة من الرق او الورق ، ورأينا الخط الذي سطرت به الآيات ، ورأينا الزخارف التي اشاعت فيه الجمال الفني من بدايته حتى نهايته

اما الغلاف فقد كان لفن التجليد أثر واسع فيه . والواقع ان فن تغليف المصحف أوفن التسفير كما يعرف في بلاد المغرب أو فن التجليد كما نعرفه عادة قد تقلب بين أيدي الصناع المسلمين في أدوار مختلفة . فقد قام أول ما قام على التقاليد الحبشية والقبطية السابقة على الاسلام [1] فاستعمل المجلدون في أول الامر لوحين من الخشب جمعت بينهما اجزاء القرآن كلها أو بعضها [2] وقد كان الخشب المستعمل في هذا الغرض اما خاليا من كل زخرف ، واما مزدانا بأشرطة من الذهب أو الفضة . واما مغطى بصفائح رقيقة من هذين المعدنين النفيسين تزينها في بعض الاحيان فصوص من الاحجار الكريمة ، وقد كان طبيعيا ان تضيع معظم هذه الغلافات لطمع الناس في فضتها وذهبها واحجارها النفيسة . على انه قد وصلت الينا من الغلافات الخشبية تلك التي ازدانت بفسيفساء من العاج والابنوس ومن أشهرها مثال في متحف المتروبوليتان بنيويورك [3] وجاءت الخطوة الثانية في التغليف عند

---

(1) Grohmann & Arnold. The Islamic Book. P. 41.

(٢) اصحاب القلوب الى الآثام دار العادلي الموجود في دار الكتب المصرية بالقاهرة (صورة رقم ٢) تلك بهذه الطريقة .

(3) Dimand, A Handbook of Muhammedan Decorative Art. P. 70 fig. 46, New york 1947.

ما استبدلت ألواح الخشب بما يشبه الورق المقوى (الكرتون) أدمجت البرديات القديمة التي استغنت عن أغراضها واستغني عنها فالصقت بعضها إلى بعض بحيث أصبحت سميكة مثل الخشب، واستبدلت صفائح الفضة والذهب التي كانت تكسو ألواح الخشب بشرائح من الجلد. وتعتبر هذه المرحلة في الواقع بداية لفن تجليد الكتب الذي لم يتغير كثيراً منذ العصور. ولقد كشف علماء الآثار عن أهمية تلك البرديات القديمة التي استعملت في التجليد عندما لاحظوا أن الكثير منها يتضمن معلومات تاريخية واجتماعية لها قيمة كبيرة في تصوير حياة أجدادنا في العصور الوسطى. واتجه فريق من علماء البردي إلى تلك الغلافات القديمة التي آل منها البلى إلى أمس الشيء. واستطاعوا أن يفصلوا برديّاتها بعضها عن بعض في حذر وحرص شديدين حتى تخرج سليمة حافظة لكيانها لتتيح للباحث ما دون عليها من قيم من معلومات تكشف عن الصورة التاريخية للعصر الذي كتبت فيه. وكما زينت صفائح الذهب والفضة بالأحجار الكريمة كذلك زينت شرائح الجلد بالزخارف المختلفة بعضها بارز وبعضها مضغوط وبعضها مخرم تحته قطع من السندس الأحمر تبرز جمال الزخرفة المخرمة. وجميع هذه الزخارف تقوم على العناصر الهندسية لا سيما الأشكال النجمية. ومن العناصر النباتية لا سيما الورق أو الأرابسك التي لعبت دوراً هاماً في فن التجليد (1). وتمتاز جلود المصاحف بطابع زخرفي بارز في معظم ما وصل إلينا منها يقوم على تقسيم سطح الغلاف إلى متن وحاشية (2). أما المتن فأساس زخرفته صرة كبيرة تتمركز فيه محوطة بالفروع النباتية ثم زخرفة مستمدة من هذه الصرة تزين زوايا المتن. أما الحاشية فقوامها شريط أو أشرطة متوازية بها زخارف هندسية أو نباتية. ولقد نقل هذا الطراز الزخرفي أو ردفي كثير من أبواب المساجد المصنوعة من الخشب المصفح بالنحاس. وفي كثير من

(1) [illegible] هذا [illegible] من [illegible] الإسلامية [illegible] موضوع الأرابسك [illegible] من التفصيل [illegible]

(2) المتن والحاشية في غلاف الكتاب ما يترجم بالإنكليزية Field & Border

العناقيد أو الأسقف ذات الجمال . ويرى من المستبعد أن مجلدي المصاحف هذا التصميم الزخرفي الغالب الظن أنهم استوحوا غلافات المصاحف القديمة التي كانت مصنوعة من الخشب المصفح بالفضة أو الذهب والتي كانت تزدان بالأحجار الكريمة والتي لم يصل إلينا منها شيء كما ذكرنا من قبل . فهذه الصرة الوسطى تقوم مقام الجوهرة الكبيرة التي كانت تحتل مركز الغلاف . أما زخارف الزوايا فقد حلت محل الفصوص الصغيرة التي كانت منثورة هنا وهناك . ولم تكن العناية بزخرفة باطن غلاف المصحف بأقل من العناية بزخرفة الأجزاء الظاهرة للعيان ، فقد بذل المجلدون المسلمون جهداً واضحاً في سبيل تزيين هذه الجلود من الداخل حتى بدت قطعاً من الفن الجميل تملأ إطار العين بشكلها وتلوينها . وفي الحقيقة أن تزيين هذه الأجزاء الخفية ليكشف لنا عن ميزة امتاز بها الفنان المسلم في العصور الوسطى عن غيره من الفنانين ، ذلك أنه لم يهدف من وراء التجميل إلى إرضاء الناظر إلى عمله بقدر ما كان يهدف إلى إرضاء حاسة الجمال في نفسه . وآخر ما نذكره عن تجليد المصحف هو تلك الظاهرة الجديرة بالذكر وأعني بها « اللسان » الذي كان ينطوي لحماية أطراف الصفحات للمصحف وقد كان مجالاً ليظهر فيه الفنان براعته في الزخرفة . ويقال أن المسلمين نقلوه عن أقباط مصر ، كما يقال أيضاً أنه ابتكار إسلامي . ومهما يكن من الأمر فقد كان للمسلمين فضل تعليمه للأوربيين في عصر نهضتهم . ومن أروع أمثلة التجليد الإسلامي جلدة مصحف معروضة في متحف الفن الإسلامي بالقاهرة نرى صورتها تحت رقم (١٢) في هذا البحث .

* * *

وإذا تجاوزنا الغلاف إلى داخل المصحف وجدنا أن صحائفه إما من البردي ، أو من الرق ، أو من الورق . ولن نقف عند البردي طويلاً لأن ما وصل إلينا منه لا يتجاوز وريقة مسطور عليها بالخط الكوفي نص قرآني وقد أشار إليها موريتز في كتابه عن المصاحف ونسبها إلى القرن الثالث الهجري (١) . وأما الرق فقد وصل إلينا الكثير من النصوص القرآنية

(١) Moritz, Arabic Palaeography, Cairo, 1905, p. 43

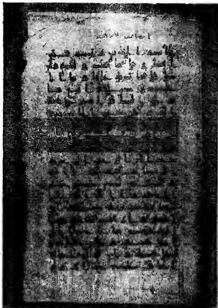
الممسوحة عليه بالخط الكوفي، ومعظمها صفحات او أجزاء من مصاحف موزعة بين المكتبات العامة ، المتاحف والمجموعات الخاصة . وهي جميعاً ليست مؤرخة تأريخاً عاش اليه الباحث ولكن مثالين منها جديران بالعناية موجودان في دار الكتب المصرية بالقاهرة الاول يمثل المصحف الاول من مصحف قلم كوفي على رق غزال ، ويظن انه بقلم الامام جعفر الصادق



الصورة رقم (١)

المتوفى سنة ١٤٨ هـ وهو مجلد بقطع من خشب الصنوبر المغلى بالجلد المزخرف⁽¹⁾ ومع هذا البحث صورة لاحدى صفحاته (رقم ٢) تقرأ فيها أواخر سورة يونس وأوائل سورة هود ، والمثال الثاني جزء من مصحف بتعمس وقفية باسم (أماجور) احد حكام مقاطعة فلسطين في

(١) طراز الزخرفة على هذا الجلد ينتمي الى ما قبل عصر المماليك او بعبارة اخرى من القرن الرابع عشر الميلادي



الصورة رقم (٢)

عهد الخليفة العباسي المستعين بالله ، وعلى أساس هذه الوقفية المكتوبة عليه يمكن ان نؤرخ تاريخاً قريباً من الواقع ، فهذا الجزء قد نسخ من غير شك قبل سنة ٢٦٤هـ وهي السنة التي توفي فيها الخليفة العباسي سالف الذكر . اما متى كان النسخ بالضبط فأمر من الصعب تحديده [١] . واما الورق الصيني او السمرقندي او الكاغد فقد حل محل الرق واصبح المادة المفضلة لنسخ المصاحف ، وقد جاء هذا التفضيل بسبب ميزة التزوير فيه ولا تزوير في الرق هي سهولة محو الكتابة من الرق وبالتالي سهولة التزوير في النصوص المكتوبة عليه ، وصعوبة ذلك في الورق . ومن هنا اصدر الخليفة هرون الرشيد امره أن تنسخ المصاحف على الورق دون غيره [٢] .

* * *

ومنذ ان استعمل الورق استعمل طراز جديد للخط الكوفي يعرف في كتب تاريخ الخط

صورة رقم (٣)

---

(١) Rice (D. S.), The Unique Ibn Al Bawwab MS, The Chester Beatty Library, Dublin 1955

(٢) Grohmann, From the World of Arabic Papyri, Cairo 1942, 152

بسم الله الرحمن
الرحيم الرحمن
علم القرآن

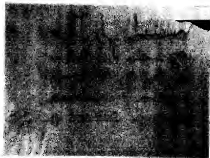
ورقة رق من مصحف بخط كوفي افريقي مزخرف تزويق
من ذهب وأدهان – من صناعة القيروان في القرن الثالث للهجرة
(عصر الدولة الاغلبية)

في الوجه سورة الرحمن – وفي القفا آخر سورة القمر

هدية الى «المجمع العلمي العراقي»

من حسن حسني عبد الوهاب الصمادحي
التونسي

الصورة رقم (٤)



الصورة رقم (٤ أ)

باسم الكوفي الايراني (الصورة رقم ٥) (١) . وهو يمتاز بغلبة الزخرفة عليه . واقدم مصحف يتجلى فيه هذا الطراز الجديد موجود في مكتبة جامعة استانبول وهو يحمل اسم علي بن شاذان كما يحمل تاريخ سنة ٣٦١ هـ (٢) .

ومنذ اواخر القرن الرابع الهجري نسخت المصاحف بالخط النسخي الفني الذي اخذ مكان الصدارة في نسخ المصاحف منذ ذلك الوقت حتى الآن . ويخطئ الذين يعتقدون ان

الصورة رقم (٥)

هذا الخط النسخي متطور عن الخط الكوفي . وان الكوفي الايراني يمثل مرحلة الانتقال بين الخطين . فالخط النسخي العادي او اللين معاصر للخط الجاف او الكوفي ، وقد سبق ان اشرنا الى انه يرجح ان بعض كتبة الوحي كانوا يستعملون الخط اللين عند اول كتابتهم

---

(١) يطلق على هذا النوع من الخط الكوفي اسماء مختلفة [illegible] في كتب الفن الاسلامي منها Semi Kufic [illegible] Bent Kufic [illegible] Persian Kufic اي الكوفي الايراني وقد اخترنا هذه التسمية الاخيرة

(٢) Fehmi Edhem Karatay Istanbul [illegible] Kutuphanesi Arepea yazmelar Katalogue Cilt, Istanbul, 1951 P 5 No A 6778, PL VII,

لآيات القرآن في حسرة التي ثم يعيدون ما كسوه بالخط الجاف عند ما يطمئن بهم المقام في دورهم [1] ومن ثلك نرى ان النسخي (الخط اللين) والكوفي (الخط الجاف) كانا



الصورة رقم (٦)

---

(١) انظر ص ١٠ من هذا البحث .

متعاصرين ويسيران في خطين متوازيين ولا يمكن ان يكون احدهما متطور من الآخر(١).
ولعل الذي دفع الى توهم هذا التطور ، ان النسخي الفني جاء استعماله في المصاحف لاحقاً بالخط الكوفي ، وكذلك كان الحال في التحف والآثار فقد كتبت النصوص التاريخية

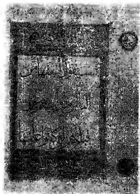


الصورة رقم (٧)

عليها بالخط النسخي منذ عصر السلاجقة الذين ابرزوا هذا النوع من الخط وحملوا المكانة الاولى بعد أن كان قبلهم للخط الكوفي ، والخط النسخي الفني الذي اخذت

(١) راجع في هذه الناحية Katchkovskaya (V. A.), Ornamental Naskhi Inscriptions, Survey of Persian Art, P 1770-1784,

تنسخ به المصاحف ليس الا الخط النسخي القديم بعد ان هذبه الخطاطون وحسنوه ووضعوا له القواعد وسنشير بعد قليل الى بعض هؤلاء الخطاطين.



الصورة رقم (٨)

واقدم مصحف مكتوب بالخط النسخي الذي موجود في مكتبة خاصة في مدينة دبلن[١]

(١) Chester Beatty Library, Dublin

وناسخه هو الخطاط العراقي الشهير « ابن البواب » (١) والواقع أن العراق قد ساهم بنصيب وفير في تطوير الخط العربي وتجميله . ويكفي أن نذكر أن بغداد في العصور



الصورة رقم (٩)

الوسطى قد شهدت ثلاثة من أئمة الخط العربي هم ابن مقلة الذي عاش في القرن الثالث وكان

(١) [illegible]

اول من وضع للخط مقاييس تضبطها باشكال الحروف من مدات وقوائم وابن البواب الذي عاش في اواخر القرن الرابع واوائل القرن الخامس وقد استطاع بمهارته ان يخطو بالخط نحو الجمال الفني خطوات واسعة واصبح هذا الجمال هو الهدف الذي توجه اليه عناية الخطاط وقد وصل الينا من اعمال ابن البواب الكثيرة ذلك المصحف العظيم الذي اشرنا اليه منذ قليل [1]

وياقوت المستعصمي عاش في القرن السابع الهجري وقد استمد نسبه من الخليفة العباسي المستعصم بالله وكان استاذا لفن الخط ، متفانيا فيه ، حتى استحق عن جدارة لقب «قبلة الكتاب» وقد وصلت الينا من خطه امثلة كثيرة معظمها معروض في متحف دار الكتب المصرية بالقاهرة (صورة رقم ٦) .

والخط الذي جاد فيه هؤلاء الخطاطون هو النسخ الفني الذي اشرنا اليه من قبل ، ولكن هناك انواع اخرى من الخط العربي كتبت بها المصاحف منها خط الطومار ، والخط المغربي ، وخط التعليق .

وخط الطومار (صورة رقم ٧) مشتق من خط النسخ ، وقد تولد منه نوع آخر عرف بالخط الثلث (صورة رقم ٨) اي ثلث الطومار ، وقد سمي كذلك - كما يقول القلقشندي - لأن العرب كانت تكتب في الدرج أي الملف المتخذ من البردي او الورق . وكان للملف ان يكون عادة من عشرين ورقة ملصق بعضها ببعض في شكل ملوي ، وكان سدس هذا الدرج يسمى الطومار ، وكان يكتب عليه بخط كبير سمي خط الطومار

والخط المغربي (صورة رقم ٧) مشتق من الخط الكوفي ، وهو اكثر ميلا منه الى

[illegible] الارب في معرفة الأدب (ج ٥ ص ٤٠٨) ، وكان خط [illegible] المصحف [illegible] ببغداد [illegible] البوابي [illegible] (ج ٨ ص ٢٩٢) [illegible] في مكتبة [illegible] الدولة [illegible] في بغداد سنة ٤١٣ هـ ودفن [illegible] من مدفن احمد بن حنبل [illegible] تحت المصحف ٦٤ [illegible] .

(١) [illegible] الاستاذ رايس (D. S. Rice) [illegible] في الكتاب [illegible] هامش ص ٢٨ .



الصورة رقم (١٠)

الاستدارة ، واشد ليناً ، وقد تطور ونسج في بلاد المغرب والاندلس ، ومن هنا عرف باسم الخط القيرواني او الخط القرطبي او الخط الاندلسي ولا شك انه يختلف بعض الشيء عن الخط المشرقي من حيث التنقيط اذ تكون نقطة الفاء من اسفل ونقط القاف



الصورة رقم (١١)

بنقطة واحدة من اعلى [1] .

وخط المستعليق قد ابتدعه الفرس [2] . وهو يمتاز بليونته ، واستدارة حروفه

---

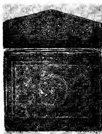
(١) انظر ص ١١٧ من هذا البحث .

(٢) مبتكر هذا النوع من الخط هو مير علي التبريزي الذي كان يعمل في بلاط تيمورلنك ، ومن القصص الطريفة التي تروى عنه انه رأى ذات ليلة في نومه الامام علي كرم الله وجهه ، وقد طلب اليه الامام ان ينظر الى [illegible] ويطيل النظر اليه ، واستيقظ [illegible] الرؤيا [illegible] وعلا عليه شعاب [illegible] فأطال النظر الى هذا الطائر وتأمل في [illegible] ، واستوحى من خطوط جسمه اشكالا [illegible] في رسم الحروف [illegible] على [illegible] الذي [illegible] هذا الخط [illegible]

واستلقاؤها ، وقد بدأ يشق طريقه بين أنواع الخط الأخرى منذ بداية القرن الثانى الهجرى ومن أجمل أمثلته ما نراه فى الصورة رقم (١٠) .

* * *

ولعبت الزخرفة دورها فى المصحف فى مواضع مختلفة منه : فى فواصل الآيات ، وفى فواصل السور ، وفى الهوامش الجانبية ، وفى الصفحات التى تسبق النص القرآنى والتى تلى نهايته .



الصورة رقم (١٢)

وقد قوبلت هذه الزخارف فى أول الأمر بمعارضة شديدة من بعض رجال الدين ، إلا أن هذه المعارضة لم تحل دون أن تقتحم الزخرفة هذا الكتاب السماوى وتثبت وجودها فيه . فشقت طريقها فى بطء وتأن ، واتخذت تطور فى شكلها مع العصور فبدأت بسيطة

ثم سارت تتعقد بالتدريج حتى انتهت الى الصورة الرائعة التي نشهدها في المصاحف الاثرية المحفوظة في المكتبات العامة، وفي المتاحف، وعند الهواة. ولعل اول ما يسترعي النظر هو احاطة النص القرآني في الصفحة باطار مزخرف تنوعت اشكاله في المصاحف المختلفة.

أما فواصل الآيات فتلاحظ انها بدأت بترك فراغ بين كل آية واخرى اوسع قليلا من



الصورة رقم (١٣)

الفراغ الذي يترك بين كل كلمة واخرى[1]، ثم استعمل هذا الفراغ المتروك برسم نقط ثلاثة على هيئة مثلث، ثم زاد عدد هذه النقط فصارت ستة رسمت على هيئة معين، ثم استبدلت النقط بشرط رسمت فوق بعضها، ثم احيطت هذه الشرط بدوائر، ثم رأينا بعد كل خمس

(١) انظر ص ٦٩ من هذا البحث

آيات ان الدائرة تتضمن رأس حرف الخاء بدلا من الشرطة واصبحت تسمى بالتخميسات وبعد كل عشر آيات تتضمن الدائرة رأس حرف العين واصبحت تسمى التعشيرات ، واخيراً ملئت الدائرة بزخرفة نجمية تتضمن في وسطها في بعض الاحيان رقم الآية

الصورة رقم (١٤)

الصورة رقم (١٥)

وتسير فواصل السور في نفس الطريق ، فقد بدأت بترك فراغ بين كل سورة وأخرى اوسع من الفراغ الموجود بين كل سطر وآخر[1] ثم ملىء الفراغ بشريط زخرفي بداء في بعض الاحيان اعرض من الفراغ المتروك ، تمتد فيه قواعد بعض حروف السورة المنتهية وبعض

(١) انظر ص ١٩ من هذا البحث

رؤس حروف السورة التالية . ثم ملىء هذا الشريط باسم السورة التي يتوجها ، واخيراً بتحديدما او السورة من آيات مكية وآيات مدنية الى جانب اسم السورة ، وقد تفنن المزخرفون في رسم فواصل السور تفنناً يثير الاعجاب من كل من يراه ، وتطورت الزخارف من عقود تشبه عقود المسجد (الصورة رقم ١) الى اشكال هندسية وعناصر نباتية (الصور ٢ ، ٦ ، ٩) وقد حرص الخطاط على ان يكتب في هذه الفواصل اسم السورة بالخط الكوفي او الكوفي الايراني او خط التعليق .

اما زخرفة الهوامش الجانبية فقد تطورت هي الاخرى في اشكالها ولعل اول ما فيها هي استعمال الدوائر المشعة التي كانت تحصي في بعض الاحيان الاشارة الى احزاب المصحف واجزائه (الصور ٣ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩) .

واذا كانت فواصل الآيات وفواصل السور وزخارف الهوامش قد لاقت بعض المعارضة في اول الامر الا انه سرعان ما تخرب هذه المعارضة عند ما تبين الناس ما تؤديه هذه الزخارف من خدمات جليلة لمن يقرأون في المصحف ، ذلك انها تحدد الآيات وتحدد السور وترشد القارىء الى المواضع التي ينبغي عليه ان يسجد عند تلاوتها ، كما تعرفه ايضاً باحزاب القرآن واجزائه .

ولكن بقيت المعارضة قوية شديدة فيما يخص بزخارف الصفحات الاولى والصفحات الاخيرة ،[1] لأن تلك الزخارف لا هدف لها الا الجمال الفني فحسب ، ومن هنا تأخر ظهور هذه الزخرفة وتطورها بعض الوقت ولعل اقدم مثال لها هو ما نشاهده في رق كان جزءاً من مصحف افقي الشكل يرجع الى حوالى سنة ٢٨٧ هـ موجود في مكتبة شستر بيتي في مدينة دبلن بانجلترا وتعتبر هذه الزخرفة أبسط انواع الزخارف التي من هذا القبيل

(١) تسمى الصفحات الاولى في مصحف او ... في النص ... « لوح » وهي عبارة عن ... مثالها المدح الذي في المقدمة او في الرأس ولعله من الاصل ان تسمى ... الحرز المختلف الالوان ... من الاسلاح ... هذه الصفحات ... من ... الالوان والسوف انظر ص ١٩٩٩ هامش رقم ١ من كتاب Survey of Persian Art

وهي تقوم على دائرة كبيرة يتوسطها نجمة غاية الروعة[1] اما المثال الثاني فقد اشرنا اليه من قبل[2]، ويمتاز بمحفوظة مكتبة جامعة استانبول ، وزخارف صفحاته الاولى اكثر تعقيداً من المثال السابق اذ تقوم على دائرة من فصوص متجاورة ومملوءة بالاشكال النجمية المرسومة بمداد الذهب[3] وظلت زخارف الصفحات الاولى والاخيرة من المصحف تسير قدماً في سبيل التعقيد والتطور عبر العصور حتى وصلت الى قمة نضوجها في الامثلة الكثيرة التي ترجع الى القرن الرابع عشر والخامس عشر بعد الميلاد والمعروضة في متحف دار الكتب المصرية بالقاهرة ، ولعل أبرز ما نستطيع ان نلاحظه فيها امران عناصرها الزخرفية ثم الوانها اما الزخرفة فتقوم اكثر ما تقوم على العناصر الهندسية لاسيما الشكل النجمي ، وتأتي العناصر النباتية في المحل الثاني واوضح ما فيها زهرة اللوتس والزخارف النخيلية الصينية Peony Palmette وكلا الزخرفين كانا من احب الزخارف الى الفنان المسلم وقد شاعا في العالم الاسلامي بعد الغزو المغولي الذي ربط بين الصين وبلاد الاسلام بروابط اقوى من ذي قبل واما الالوان فأبرز ما فيها هو الذهبي والازرق واذا تذكرنا انه منذ فجر الاسلام والعناية قد اتجهت الى كتابة القرآن بخط جميل ومداد جميل وان اول من اشتهر في هذا المجال — على حد قول ابن النديم[4] — هو خالد بن ابي الهياج الذي يذكر عنه انه هو الذي كتب بالحروف المذهبة جزءاً من سورة الشمس على الجدار القبلي لمسجد المدينة الامر الذي لا نستبعد معه استعمال مداد الذهب في كتابة المصاحف قبل ذلك بوقت طويل ، ومن اروع المصاحف المكتوبة بماء الذهب على رق ازرق اللون هو ذلك الذي

---

(١) انظر صورة هذه الصفحة في كتاب [illegible] الصور عند العرب ص ١٦٨

Ettinghausen, Arab Painting, P. 168

(٢) ص ٢١ من هذا البحث ، ١٢٢ و ١٢٣ من المرجع السابق

(٣) المرجع السابق ص ١٢٢ [illegible] هذه النجوم [illegible] وهي [illegible] ولقد [illegible] اول امرها [illegible] اقرب ما تكون [illegible] الشمس [illegible]

(٤) ابن النديم : الفهرست ج ١ ص ٦ وفي هذه الصفحة والتي تليها [illegible]

اهداه الخليفة المأمون الى المسجد الجامع في مدينة مشهد (١) وقد كان استعمال الاحبار والذهب تأثير كبير في الكتاب الاسلامي عامة وفي المصاحف خاصة . والواقع ان استعمال مداد الذهب عادة قديمة عرفتها مصر في عهدها الفرعوني وعهدها المسيحي وقد أثار استعماله في نسخ المصاحف في أول الأمر نقداً شديداً من رجال الدين . وقد جاء في مخطوط عنوانه « شرعة الاسلام » لمؤلفه ركن الاسلام محمد بن أبي بكر زاده الحنفي الذي مات سنة ١١٧٧ هـ « وكره بعضهم كتابة القرآن بالذهب والفضة . وتحليته بها فانه يدعو به السارق والعاصب » (٢) ولكن هذا النقد سرعان ما خفت وطأته وقبل الخطاطون من استعمال التذهيب في الكتابة والزخرفة بحرية كبيرة ووصلت الينا امثلة رائعة من المصاحف المكتوبة والمزخرفة بمداد الذهب (٣)

ومها حاول الانسان ان يكون دقيقاً في وصف جمال هذه الصفحات فلن يبلغ من الاجادة ما يريد ، ولن يغني هذا الوصف – مهما بلغت دقته – عن مشاهدة هذه الروائع الفنية التي ابدعها اجدادنا المسلمين في العصور الوسطى والتي تترجم ترجمة صادقة عن جمال الفن الاسلامي وسموه ، والتي كان لها ابعد الاثر في فن الكتاب عند المسلمين وغير المسلمين ومن هنا كانت هذه الصفحات موضع الاهتمام من مؤرخي الفن الاسلامي الذين اخذوا يعنون بدراسة المصاحف من هذه الزوايا ويبحثون عنها في كل مكان ويجمعونها من مظان وجودها . وقد ساهم معهم في هذا البحث وذلك الجمع تجار التحف الذين استهوتهم تلك الصفحات المزخرفة فراحوا ينزعونها من المصاحف دون ادراك لما يرتكبونه من جناية على تاريخ الفن ، وصاروا يبيعونها للمتاحف والهواة بأغلى الأثمان ، ولقد ما أساءوا بعملهم

(١) Grohmann & Arnold, The Islamic Book

(٢) ص ٢٤ ب في المخطوط الذي اعتمد عليه ... وقد نقل منه هذا النقد ... في كتاب :
Grohmann & Arnold, The Islamic Book

(٣) استعمل مداد الذهب احياناً ... للمصاحف ، والواقع ان فن التذهيب قد لعب دوراً هاماً في الناس المصاحف ... سواء في ... الصفحات أو في ...

هذا الى مؤرخي الفن الاسلامي الذين لم يعد من اليسير عليهم تحديد تاريخ هذه الصفحات . ولا معرفة المصاحف التي كانت تزينها ولا البلاد التي خرجت منها . فلجأوا في محاولاتهم لتأريخها الى المقارنة والتخمين

* * *

ولن يكون هذا البحث كاملاً اذا لم اشر هنا الى مصحف مخطوط غريب في نوعه ، بعث في نفسي الدهشة عند أول ما قرأت عنه بحثاً منذ ربع قرن أو يزيد . وهو فريد في نوعه لأنه مصحف مصور ولا اظن ان هناك مثيل له على قدر ما وصل اليه علمي . ويملكه امريكي من سكان سان فرانسسكو ، اشتراه في اسطنبول سنة ١٩٣٠ على حد قوله . ودرسه مستشرق اسمه جتهايل (Gottheil) واعتمدنا في كلمتنا هذه على بحثه ولم نر هذا المصحف بعد[1] .

وناسخ هذا المصحف كما تقول جتهايل هو الحاج حافظ ابراهيم الفهمي تلميذ السيد عثمان المعروف باسم داماد العفيفي ، وتاريخ النسخ هو ١٢٣٢ هـ / ١٨١٦ م . والمصحف صغير الحجم ، سعة الورقة فيه ٥ × ٨ بوصة تقريباً ، والنص القرآني مكتوب بالخط النسخ في مساحة مقدارها ٣ ونصف × ٥ ونصف بوصة في كل صفحة ، وعدد اوراقه ٣٠٤ ورقة ، وكل ورقة لها اطار مذهب يحف بالنص ، وفواصل السور فيه على هيئة اشرطة تمتد بعرض الصفحة وتتضمن اسم السورة باللون الابيض ، وفواصل الآيات نقطة كبيرة باللون الذهبي يتخللها نقاط صغيرة حمراء وزرقاء ، والغلاف تركي حديث الصنع . وعدد الصور التي به خمسة : واحدة تمثل موسى عليه السلام وقد القى عصاه فاذا هي ثعبان يتلوى (الصورة رقم ١١) ، والثانية تمثل يوسف في الجب وقد زاره الملاك جبريل على حد قول بعض المفسرين . والثالثة تمثل عروج النبي صلوات الله عليه الى السماء . والرابعة تمثل سيدنا ابراهيم يهم بذبح ولده اسماعيل ونزول جبريل ومعه كبش الفداء . والخامسة توضح الآية الكريمة

(١) الامريكي صاحب هذا المصحف هو John W. Robertson وانظر بحث في Gottheil (R.) An Illustrated Copy of the Koran, La Revue des Etudes Islamiques, 1931.

الواردة في اول سورة القمر « اقتربت الساعة وانشق القمر » حيث يرى النبي وهو يشير بكلتا يديه الى القمر . وواضح ان هذه الصور قد اضيفت الى المصحف بعد نسخه وان الناسخ قد ترك لها فراغا ، وان بعض النصوص القرآنية قد سقطت لتفسح مجالا للصورة ، وان الصور ليست كلها في المكان المناسب لها ، ولا يعرف – كما يقول جنهايل – متى ولا اين اضيفت هذه الصور .

ووجه الدهشة في هذا المصحف هو وجود هذه الصور به ، ومع ان الاسلام لم يشجع فن التصوير ولكنه ايضاً لم ينه عنه او يحرمه في كتابه العزيز ، فليس هناك نص صريح أو غير صريح يحرم التصوير ، والاحاديث النبوية هي التي تناولت موضوع التصوير من زوايا متعددة [1] . وهي لم تجمع فيه على حكم واحد بل نجد فيها ما يترخص فيه ، وبعضها يبيح تصوير ماليس فيه روح ، وبعضها يلعن المصور وبائع الصور ، وبعضها يتسامح في تصوير الكائنات الحية اذا كان في رسمها ما يحول دون حياتها اذا ما قدر ونفخت فيها الروح وقد فسر الفقهاء هذه الأحاديث تفسيراً ابرز ما فيه ان مزاولة هذا الفن او العناية به امر يحوم حوله الشك . واذا كانت النية الحسنة ، والدوافع الطيبة هي التي املت هذا التفسير الا انه قد ترتب عليه ان انصرف الناس عن هذا الفن ولكن ذلك لم يمنع من اقدام المصورين على التصوير في شتى المجالات فمهروا به جميع فروع الفن .

وكان لتزيين الكتاب العربي بالصور مكانة ممتازة منذ أوائل العصر العباسي ككتاب كليلة ودمنة ، والأغاني ، ومقامات الحريري ، والمنظومات الخمسة للشاعر الايراني نظامي ، والبستان للشاعر الايراني سعدى الشيرازي ، والشاهنامة للفردوسي ، وجامع التواريخ لرشيد الدين ، والآثار الباقية للبيروني ، وكتاب الحيل للجزري كلها وغيرها مما لم يتسع المجال لذكره قد حظيت بعناية المصورين المسلمين فزينوا صفحاتها بالصور التي توضح مضمونها ، ومن هذه الصور ما يتصل بتاريخ النبي الكريم وهي صور

(١) من شاء الوقوف على جميع الاحاديث النبوية الصحيحة في هذا الموضوع فعليه ان يرجع الى كتاب « مفتاح كنوز السنة » تأليف فنسنك وترجمة محمد فؤاد عبد الباقي – القاهرة سنة ١٩٣٤ – ص ٨٣ وما بعدها

تاريخية وليست دينية - كما يدعي المستشرقون - فالفن الاسلامي لم يعرف التصوير الديني بالمعنى الذي كان معروفاً لدى المسيحيين مثلا من الاستعانة بتماثيل وصور القديسين واتخاذها وسيلة لبث روح الصلاح والتقوى في نفوس المسيحيين، بل هي تهدف في الفن الاسلامي الى تسجيل الحوادث التي تتصل بتاريخ النبي وحياة السابقين عليه من الانبياء والرسل. وصور هذا المصحف هي من هذا القبيل، ولعله من المفيد هنا ان نذكر ان كتب التصوير الاسلامي حافلة بمثل صور هذا المصحف [1]. ومن الحق علينا ان نبرئ الدين الاسلامي من تهمة تحريم التصوير التي يحاول ان يلصقها به بعض المتزمتين من رجال الدين بالامر الذي لاشك فيه ان القرآن الكريم لم يتعرض للتصوير بالاباحة او بتحريم بل ترك أمره لنا نسير فيه وفق سنة التطور والرقي. والواقع ان هذا الدين الذي ترك امر الخلافة - بل حلولها - للمسلمين يسيرون فيها على النهج الذي يلائمهم ويروقهم، هذا الدين اسمى من أن يحرم امراً يتصل بسمو الحياة البشرية وتطورها مثل التصوير.

* * *

وعناية المسلمين بقراءة القرآن، والتبرك بتلاوته في المصحف قد دفعت بهم الى ابتكار وسيلة تتفق مع حاجتهم الشرعية وتجعل المصحف في وضع مكرم له ومريح لهم، الى صنع الرحله او كرسي المصحف من لوحين من الخشب متداخلين بطريقة التعشيق من الوسط كأنهما كفان قد تمسكت اصابعهما، وتفننوا في زخرفة هذين اللوحين بزخارف [illegible]

(١) [illegible]

بالكتابات المختلفة من دينية [١] ، وتاريخية [٢] وأدبية [٣] ومن أروع أمثلة الرحلات ما نراه في الصورتين رقم (١٢ ، ١٦) .

* * *

وقد حرص رجال الفن من المسلمين على أن يسهلوا للناس حفظ المصحف في مكان أمين عندما لا تمس الحاجة إلى النظر فيه فصنعوا له صناديق من الخشب المطعم بالفضة وبالنحاس أو بهما معاً . وساهم النجارون والصفارون في عمل هـذه الصناديق ، وأفرغوا جهدهم في سبيل زخرفتها حتى أصبحت تحفاً فنية بكل ما تحمله هذه العبارة من معنى ، ومن أروع هذه الصناديق واحد في مكتبة الجامعة الأزهرية بالقاهرة ، مطعم بالذهب والفضة (الصورة رقم ١٤) ويحمل اسم السلطان الناصر محمد بن قلاون وتاريخ صنعه ٧٢٣ هـ واسم صانعه « احمد بن بارة الموصلي » [٤] الصورة رقم (١٥) .

* * *

والآن فقد رأينا في هذه الصفحات القليلة كيف كان للمصحف الشريف من أثر عظيم في

---

(١) [illegible] قال النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] وقال صلى الله عليه وسلم : مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن مثل الأترجة ريحها طيب وطعمها طيب ، ومثل [illegible] الذي لا يقرأ القرآن مثل التمرة لا ريح لها وطعمها حلو ، ومثل المنافق الذي يقرأ القرآن [illegible] صدق رسول الله . انظر كتاب

(Cevdet Çulpan ; Rahlaler (Koranstands) Istanbul, 1968

(٢) في [illegible] جامع علاء الدين [illegible] السلطان الأعظم [illegible] سلطان [illegible] الدنيا والدين سلطان الإسلام والمسلمين أبو الفتح [illegible]

(٣) من الأشعار التي كانت تنقش على الصناديق [illegible] في مطالع البدور في منازل السرور :

[illegible]

(٤) حسن عبد الوهاب : روائع التحف الإسلامية ، القاهرة ١٩٦٥ .

الفن الاسلامي ، ويكفي ان نذكر ان تطور زخرفة التوريق و الارابسك وهي ابرز ما يميز هذا الفن قد بدأ بسيطا ثم احدث تطور و تعقد في الصفحات الأولى التي تسبق



النص القرآني في المصاحف وفي الصفحات التي تأتي بعد نهاية هذا النص قد بلغت غاية نضجها ثم انعكست في نواحي الفن الاخرى . وليس هنالك من شك في انها في المصاحف انوع واغنى منها في الخزف والخشب والحجر والاقمشة .

بغداد   محمد عبد العزيز مرزوق

وصف الصور

١ — صفحة من مصحف بدار الكتب المصرية بالقاهرة بالخط الكوفي يرجع الى الفترة الواقعة بين القرنين الاول والثاني بعد الهجرة (٧ ـ ٨ م) يتحلى فيها فواصل الآيات في عدة خطوط صغيرة اعصابا فوق بعض ، وفواصل السور في هيئة شريط زخرفي تعلوه عقود متجاورة .

٢ — صفحة من مصحف بالخط الكوفي بدار الكتب المصرية بالقاهرة مكتوب عليه بقلم اسخي نص يفيد انه بقلم الامام جعفر الصادق المتوفى سنة ١٤٨ هـ (٧٦٥ م) ، تتحلى فيها فواصل الآيات في شكل دائرة كبيرة تتوسطها دائرة صغيرة ، وفواصل السور في شريط مذهب به زخرفة نباتية .

٣ — صفحتان من مصحف بالخط الكوفي من النوع المعروف بالسيئة (راجع ص ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ من البحث) معروض في متحف جامعه هارفارد بالولايات المتحدة ، وهو ينسب الى بغداد في القرن الثالث الهجرى (٩ م) والنص القرآني فيه داخل اطار مزخرف والكتابة الكوفية فوق ارضية مزينة بالزخارف النباتية اما فواصل الآيات فتبدو على هيئة دوائر

٤ و ٤ أ — رق مصحف بالخط الكوفي من صناعة القيروان في القرن الثالث الهجري (٩ م) بها البسملة واول سورة الرحمن

٥ — صفحة من مصحف بالخط الكوفي الايراني (انظر ص ٣١ من البحث)معروضة

في القسم الاسلامي بمتحف برلين ينسب الى بغداد في القرن الخامس الهجري (١١ م) النص القرآني محصور داخل اطار ضيق مزخرف ومكتوب فوق ارضية مزينة بالزخارف النباتية. اما فواصل الآيات فتتجلى اما في شكل دوائر واما زخرفة متشعبة ويلاحظ ان الفاصلة التي في آخر الصفحة بداخلها حرف (ﻫ) اي انها خميسة تفصل بين كل خمس آيات.

٦ — صفحة من مصحف بالخط النسخي الذي علم ياقوت المستعصمي معروض في دار الكتب المصرية بالقاهرة، والنص القرآني محصور داخل اطار من عدة اشرطة زخرفية بعضها ضيق وبعضها واسع وفي الجانب الايمن من الصفحة تبرز زخرفة من نوع الارابسك وفواصل الآيات هنا وريدات جميلة وفي المصحف تاريخ نسخه سنة ٦٨٩ ﻫ (١٢٩٠ م)

٧ — صفحة من مصحف اندلسي بالخط المغربي (انظر ص٣٦و٣٨ من البحث) في مجموعة خاصة – تزدان بزخارف نباتية موزعة على الصفحة في تناسق جميل وهو ينسب الى القرن السابع الهجري (١٣ م).

٨ — صفحة من مصحف بخط الطومار (انظر ص ٣٦ من البحث) معروضة في دار الكتب المصرية بالقاهرة، النص القرآني فيه محصور داخل اطار مزخرف والجانب الايمن من الصفحة به زخارف مستديرة.

٩ — صفحة من مصحف بخط الثلث (انظر ص ٣٦ من البحث) معروضة في دار الكتب المصرية بالقاهرة وينسب الى السلطان صرغتمش، احد سلاطين المماليك في القرن الثامن الهجري (١٤ م) والنص القرآني محصور داخل اطار مزخرف. والجانب الايمن من الصفحة حافل بالزخارف، وفواصل الآيات دوائر متداخلة، وفواصل السور اشرطة زخرفية بداخلها اسم السورة وعدد الآيات ومكان نزولها كتبت بخط يخالف خط المصحف.

١٠ — صفحة من مصحف بخط مير عماد الحسني (ت ١٠٢٠ ﻫ / ١٦١٥ م) بها خاتمة الكتاب بخط التعليق (انظر ص ٣٨ و ٣٩ من البحث) من اجمل الخط العربي الذي

اشره المجمع العلمي العراقي

١١ — صفحة من مصحف مصور بخط المسجالفي في مجموعة خاصة (انظر ص ٣٨ من هـذا البحث) . في الصفحة اليسرى صورة تمثل موسى عليه السلام وقد التفى عصاه فاذا هي حية تسعى . وقد اهل الآيات هنا وبداب . وهو ينسب الى القرن الثالث عشر الهجري على اساس نص مكتوب عليه . (١٩ م)

١٢ — غلاف مصحف من الجلد المزخرف و صنع ٩ د اللسان ، وهو معروض في متحف الفن الاسلامي بالقاهرة وينسب الى القرن الثامن الهجرى (١٤ م)

١٣ — صورة حديثة من رسم المصور التركي عثمان حمدي تمثل رحلة عليها مصحف وامامها قارئ منقولة من الكتاب التركي « الرحلات » الذي اشرنا اليه في ص٤٨ من البحث

١٤ — صندوق لحفظ المصحف مصنوع من الخشب المصفح بالفضة والمكفت بالذهب يحمل اسم السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون من القرن الثامن الهجري (١٤م) معروضة في مكتبة الجامعة الازهرية بالقاهرة وصانعه اصله من الموصل كما تدل على ذلك نسبته المثبتة مع صنعه وتاريخ صنع الصندوق فوق غطاء القفل حيث نقرأ « من صنعة أحمد ابن بارة الموصلي في سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة » (١٣٢٣ م)

١٥ — صورة نص توقيع الصانع المذكور في الفقرة السابقة .

١٦ — رحلة (كرسي مصحف) من الخشب عليه توقيع صانعه حسن بن سليمان الاصفهاني ، مؤرخ سنة ٧٦٢ هـ (١٣٦٠ م) من التركستان العربية معروض بمتحف المتروبوليتان بنيويورك .

مساهمة الفكر العربي
في تحديد مناهج العلوم الإنسانية

الدكتور محمود محمد قاسم

منذ بدأت الفتوح الإسلامية تمتد شرقاً وغرباً لم تنقطع العلاقات بين العرب والمسلمين بصفة عامة ، وبين أوربا بالعلاقات الطيبة أو العادية . ولا نريد أن ندخل في تفاصيل الصراع بين الحضارة العربية والحضارة الأوربية منذ العصر الوسيط حتى الآن ، فإن مثل هذا الموضوع أكثر مساساً بالدراسة التاريخية منه بالناحية الفكرية . هذا إلى أن ما يهمنا في هذا الصدد أمر مختلف جداً . فنحن إنما نريد أن نبين الأصول العربية للمنهج العلمي في الدراسات الإنسانية ، فعلينا إذن أن نتجه قصداً إلى نقطة محددة ، فراراً من المنهج التقليدي الذي يتسم بالقضايا العامة ، وهي قضايا يشوبها نوع من الغموض بسبب هذا العموم نفسه . ومن ثم فلن نعرض لمساهمة العرب والمسلمين في إرساء قواعد المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية أو في استخدام المنهج الرياضي الذي انتهى عندهم إلى اختراع الجبر . ذلك أن مهمة الحديث عن مثل هذه المساهمة هي حق للتجريبيين والرياضيين . أما فيما يتعلق بمقدار ما كشف عنه العرب من قواعد المنهج في الدراسات الإنسانية فربما أمكن أن نقدم شيئاً مفصلاً بعض الشيء ، وإن كنا نعترف بأننا لن نستطيع إعطاء كل التفاصيل التي أمكننا العثور عليها

ويكفي ان نعلم اولا ان العرب طبقوا قواعد منهجهم التجريبي في الدراسات الانسانية منذ عهد مبكر ، ذلك ان الحركة الثقافية ، وان تشعبت جوانبها ، إلا أنها تكوّن كلا متجانساً ، بمعنى ان المنهج العلمي الذي استخدم في العلوم الطبيعية يمكن ان تنعكس آثاره في مناهج العلوم الانسانية . وهذا ما اغفله المعاصرون من أن علماء التاريخ والاجتماع والنفس في الغرب بدأوا يحاولون تطبيق قواعد المنهج التجريبي في الدراسات الانسانية ابتداء من القرن التاسع عشر . ومحاولة أوجست في الدراسات الاجتماعية محاولة معروفة ، ومنها محاولة دوركايم رئيس المدرسة الفرنسية في أوائل القرن العشرين [1] ، وتنحصر المحاولتان في بيان ضرورة الاقلاع عن طريقة التأمل الباطني في دراسة الظواهر الاجتماعية ، وهي طريقة أسطوطاليسية في جوهرها لأنها تعتمد على تحليل بعض المعاني العامة أملاً في امكان تطبيق المنهج العلمي ، وهو المنهج الاستقرائي ، في الدراسات التاريخية . ونجد مثالاً لذلك عند « لانجلوا وسينيبوس » في كتابهما القيم « مقدمة في الدراسات التاريخية » وما زال هذا الكتاب من المراجع الهامة في مناهج البحث في التاريخ .

فهل استطاع اصحاب الدراسات الانسانية من مفكري العرب والمسلمين ان يتحرروا من منطق أرسطو الذي فرض طريقة تحليل المعاني على مفكري اوربا حتى بداية القرن العشرين او أواخر القرن التاسع عشر ؟ وهل حجبت العبقرية اليونانية التي تتمثل في فلسفة افلاطون وارسطو ، العرب والمسلمين من ان يستقلوا بمنهجهم الخاص ؟ ان القول بأن المفكرين الاسلاميين عربا كانوا ام اعاجم لم يخضعوا لتأثير ارسطو وافلاطون فيه كثير من المكابرة وتكذيب الواقع ، كما ان القول بأن هؤلاء المفكرين كانوا اتباعا لأرسطو واليونان بصورة عامة في الدراسات الانسانية فيه كثير من الاجحاف والميل الى تجريدهم من شخصيتهم

(١) ص ٦٤ مقدمة في علم النفس الاجتماعي لشارل بلوندل ترجمة الدكتور محمد قاسم نشرته مكتبة الحلبي المصرية ١٩٦٩م ، ص ٥٨ وقواعد المنهج في علم الاجتماع لأميل دوركايم ترجمة الدكتور محمود قاسم نشرته مكتبة النهضة ط ٢ ص ١٢٦ والأخلاق وعلم العادات الأخلاقية لليفي بريل ترجمة الدكتور محمود قاسم نشرته مكتبة الحلبي

الخامسة . فالحق ان كثيراً من فلاسفة المسلمين من امثال الفارابي وابن سينا وابن رشد تأثروا بالثقافة اليونانية واسهموا في نقلها الى الغرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر وما تبع ذلك من قرون [١] ، اى حتى القرن السابع عشر او الثامن عشر . ولكن معاداة للسامية اشعرت بعض الباحثين أن المفكرين العرب لم يضيفوا شيئاً له قيمته في الدراسات الانسانية . بل ذهب بعضهم الى نقد العقلية العربية ورميها بالقصور . وربما كان « ارنست رينان » هو صاحب هذه النظرية في العصر الحديث . فقد ذهب « رينان » في اواخر القرن التاسع عشر الى ان العقلية العربية لا ترقى الى النظرة الكلية ، ثم انتهى الى التفرقة بين العقلية السامية والعقلية الآرية حتى يبرهن على ان العرب لم يسهموا في الثقافة الانسانية . وحتى انهم اساؤا اليها ، لأنهم حرفوا فلسفة ارسطو ثم نقلوها مشوهة الى العالم الغربي . فالعرب بصفة عامة لديه قوم يبتعدون عن روح العلم ومناهجه ، وهم اكثر اهتماماً بالجزئيات واكثر ميلاً الى الخيال . هذا إلى انهم يتمسكون ببعض القيم الغيبية الخرافية . ومن الواجب ان نقرر انه وضعهم مع الاوربيين ، من هذه الناحية الاخيرة ، في سلة واحدة . وذلك لما نعرفه من موقف « رينان » من الديانات بصفة عامة ، مسيحية كانت ام غير مسيحية . أما القيم الغيبية الخرافية لدى المسلمين فانه يرد بها ما أطلق عليه هو اسم جنون المتصوفة من الشرقيين [٢] .

وفي اواخر القرن التاسع عشر ايضاً تصدى للرد على « رينان » كل من جمال الدين الافغاني والامام محمد عبده . وقصة رد جمال الدين مشهورة . وقد نشرت في مجلة العروة الوثقى . وقد اعقبها لقاء بين الافغاني ورينان [٣] . وفيما بعد رد الامام محمد عبده على

---

(١) النظرية المعرفية عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني ... محمود قاسم . الانجلو المصرية ط ٢ ص ٩ سنة ١٩٦٩

(٢) ص ٩٦ ابن رشد والرشدية ... رينان .

(٣) ص ٥٩ الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ... محمد عبده ...

بعض المستشرقين الذين زعموا ان الاسلام هو سبب تأخر المسلمين ، وكان رد الإمام في مجلة المنار . ومنذ ذلك الحين حرص المفكرون عند نقدهم رأي رينان، فلا يكاد يخلو كتاب في الفلسفة الاسلامية من البرهنة على خطأ القضية التي اثارها هذا المستشرق ، ونرى ان هذه الردود ما زالت أغلب عليها المسحة العاطفية ، كما انها تتورط في متاهات الآراء والقضايا العامة التي تتصل بمسألة التفرقة بين العقليتين السامية والآرية . ونقول بعبارة اخرى إنهم يناقشون « رينان » على الاساس الذي ارتضاه هو ، اي بناء على طريقة تحليل المعاني العامة ولذلك قد نجرؤ على القول بأن حصيلة هذه المناقشة كانت حصيلة ضئيلة ، اذ ما زال الأوربيون ينتقصون العقلية الاسلامية والعربية على نحو خاص ، كما ان بعض المسلمين ما زال يردد اقوال رينان في العصر الحاضر ، لذلك سنحاول ان نسلك مسلكاً مخالفاً لمن سبقونا لا رغبة في مجرد المخالفة ، وانما لمحاولة اظهار ناحية ايجابية في كلام « رينان » وهذه الناحية الايجابية التي اشرنا اليها هي وصفه للعقلية العربية والاسلامية بأنها تهتم بالجزئيات وتركن الى الخيال . وفي اعتقادنا ان هذه الناحية الايجابية التي حاول المفكرون المسلمون المعاصرون انكارها تصلح ان تكون موضوعاً لدراسات تفصيلية دقيقة تحدد من بينهم بيان الآثار العقلية للحضارة العربية في مناهج التفكير والانتاج العلمي الحديث في الغرب . اما نحن فسوف نقدم ما حددناه لا منسيا من قبل ، لأننا نريد ان نبرهن على ان القضية التي اثارها « رينان » في معالجته لطبيعة العقلية العربية والاسلامية أبعد ان تكون ذماً او انتقاصاً ، بل هي في الواقع مدح في صيغة الذم ، حسب مصطلح البلاغيين .

فنحن نرحب بما يقوله رينان من أن التفكير العربي يهتم بالجزئيات ويتسع صدره للخيال . وإنما نرحب بذلك لأن تلك هي الأسس الضرورية للمنهج العلمي في العلوم الطبيعية والإنسانية في حد سواء بل في الرياضة أيضاً . ذلك ان المنهج العلمي الحديث يقوم أساساً على جمع الملاحظات والتجارب في العلوم الطبيعية . وتلك هي التي نسميها مرحلة البحث ، ثم يحاول الربط بين هذه الملاحظات والتجارب بفكرة يتخيل الباحث أنها تفسر تلك

الوقائع التجريبية ، وتلك هي مرحلة الاختراع التي يقوم فيها الخيال بالوظيفة الرئيسية ثم يلي ذلك مرحلة ثالثة ، وهي محاولة التأكد من صدق هذه الفكرة الخيالية أو الفرض ، فاذا ثبت صدقها أصبحت قانوناً أو حقيقة علمية ، وإلا وجب تعديلها أو تركها إذا ثبت أنها خاطئة ، ثم يتحتم البحث عن فرض آخر حتى ينتهي العالم الى الكشف عن القانون العلمي.[1] وهذه الخطوات غير معروفة في منهج أرسطو مما يفسر لنا كيف هوجم عند العرب أولا ثم عند الأوربيين فيما بعد ، كما يفسر لنا ذلك لماذا أخذ الاوربيون عن العرب مناهجهم الطبيعية ثم حاولوا تطبيقها على الدراسات الإنسانية منذ عهد قريب

ولكي نبرهن على صدق وجهة نظرنا الخاصة ينبغي لنا أن نعتمد على منهج آخر غير ذلك المنهج الذي ارتضاه « رينان » . لقد كان منهجه أرسطوطاليسيا ، إذ بدأ بتفرقة عنصرية بين العرب وبين غيرهم ثم بنى على هذه التفرقة العنصرية قضايا فرعية محاولا الاستشهاد على صدقها بما رآه في عصره هو من محاربة بعض المدارس الاسلامية في مصر وغيرها للعلوم الحديثة . وسوف يكون منهجنا منهجاً استقرائيا في أساسه فلن نبدأ مثله بتمجيد حضارتنا الاسلامية على أساس عنصري ، ولن نقف عند عصور التدهور وحدها بل سنلقي نظرة فاحصة على مسائل جزئية محددة وفي عصور متفاوتة قد تكون عصور ازدهار أو عصور تدهور ، وسوف يتبين لنا بعد ذلك أن أصول المنهج العلمي الحديث هي أصول إسلامية وعربية وليست أصولا يونانية . فالعرب ، ومن شاركهم في عقيدتهم من الشعوب الأخرى سامية كانت أم آرية ، هم الذين وضعوا أصول البحث العلمي ومناهجه الدقيقة عندما جمعوا . كما قلنا ، بين عنصرين أساسيين في كل منهج علمي جدير بهذا الاسم وهما عنصر الحوادث أو الظواهر الجزئية وعنصر الخيال الذي يربط هذه العناصر ربطا مبتكراً ، فيكون خلاقاً ومبدعاً ، بحيث يكون هو المنهج الذي يبرر من جانب خلافة الإنسان في الكوكب الأرضي . ويعرف المختصون في دراسة المناهج العلمية أن مقومات البحث العلمي كانت توجد في تفكير المسلمين والعرب ، وأن هؤلاء قد تركوها ليصطنعوا

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث . دكتور محمود قاسم ط ٥ ص ٨ ، دار المعارف بالقاهرة

مناهج اليونان مما أدى إلى تدهورهم . وفي أيامنا هذه تعلو الأصوات تدعو العرب والمسلمين إلى اقتباس مناهج البحث العلمي لدى الأوربيين والغربيين بصفة عامة . وإنما علت هذه الأصوات عندهم في الفترة الأخيرة بعد أن تكشفت لهم الأخطار التي تحاصرهم في النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية .

ولا يتسع المجال هنا لعرض كثير من التفاصيل الجزئية لتحديد مدى مساهمة المسلمين في إرساء قواعد المنهج العلمي . فإنا نجد هذا المنهج مطبقــاً بالفعل في الدراسات الفقهية والنحوية والتاريخية بل في دراسة علم الكلام والفرق وفي التصوف أيضاً . وحقيقة يجد المختصون منا في دراسة المناهج العلمية متعة كبيرة في الكشف عن عناصر هـذا المنهج العلمي لدى كثير من العرب والفرس والهنود المسلمين جميعاً ، كالغزالي والخليل بن أحمد ، وابن حزم وابن رشد وأصحاب المذاهب الفقهية وابن خلدون وكثير من المتصوفة . لذلك ينبغي أن نقتصر على بعض نماذج متنوعة لبيان صدق ما نقول فنأخـذ ، كيف اتفق ، فقيهاً ومؤرخاً ومتصوفاً ، كابن تيمية ، وابن خلدون ومحيي الدين بن عربي . وسنرى كيف تمكن الاهتداء بيسر تام إلى عناصر المنهج العلمي الحديث واضحة عندهم .

أما ابن تيمية فقد وجد في عصر من عصور التدهور والتمزق ، لكنه يعكس العقلية العلمية عكساً واضحاً رغم تشدده مع خصومه من الفلاسفة وعلماء الكلام . فقد هاجم ابن تيمية الفلسفة الإسلامية ذات الطابع الأرسطوطاليسي والأفلاطونيـة المحدثة لدى أمثال الفارابي وابن سينا ، كما هاجم الغزالي في كثير من المواطن . لكنه كان يسلك مسلك الاستقراء في دراساته فيجمع العناصر الجزئية ثم يرتبها ويحيل حلولا . وقد هداه هذا المنهج الذي طبقه بالفعل في دراساته الكلامية والدينية ، إلى معرفة أوجه النقص في المنهج اليوناني ونعني به منطق أرسطو . وقد الف كتاباً خاصاً في نقض منطق أرسطو ، واهتدى إلى حقائق كبرى سنجدها فيما بعد عند « ديكارت » في القرن السابع عشر . فمثلا نجد ابن تيمية ينقض الفكرة التقليدية التي سادت في أوربا عصوراً طويلة وهي القائلة بأن منطق

أرسطو هو الأداة أو المنهج العلمي الذي يجب تحصيله كشرط أساسي لكسب المعرفة في مختلف فروع الدراسة ، فيقول إن الحاذقين في العلوم الطبية والطبيعية لم يستعملوا المنطق ، وأبو الطب أبقراط له كلام مقبول من جميع الأطباء . وقد وجدنا مصداق أقواله بالتجارب . ومع ذلك فهو لم يستعمل شيء من هذه الصناعة ، ويعني بها صناعة المنطق الأرسطوطاليسي . كذلك فطن إلى أن منطق أرسطو ليس في الحقيقة إلا تحصيل حاصل بمعنى أنه يمكن أن نستخدم على أحسن تقدير في عرض المعلومات التي سبق لنا أن اكتسبناها بطريق آخر ، لا في الكشف عن الحقائق التي ما زلنا نجهلها . وهو يبين لنا على نحو لا لبس فيه أن صناعة المنطق لا يحتاج إليها لكي نعرف بها ما هو معروف لدينا بالفعل . كذلك هي صناعة غير مجدية في العلوم التي لا يمكن استخدام القياس الأرسطوطاليسي فيها . ولهذا كانت عديمة الفائدة في سائر العلوم بل ربما كانت مضرة بالناس لشغلهم عن العلوم والأعمال النافعة ، وهي تسد طريق العلم الصحيح أمامهم . ثم يقرر لنا ابن تيمية حقيقة علمية لمسها في عصرنا الزاهر عندما يقول إن علماء الطب والحساب والنحو وحذاق سائر الفنون الأخرى لا يستعينون في مؤلفاتهم بالحدود المنطقية إلا من تكلف منهم ممن جاء بعد سيبويه من النحاة وبعض علماء الفقه والأصول والكلام . كذلك نجده يقول في نص آخر من كتاب نقض المنطق (1) « إن هذا القياس العقلي المنطقي الذي وضعوه وحددوه لا يعلم بمجرده شيء من العلوم الكلية الثابتة في الخارج » وفي موضع آخر يقرر لنا ابن تيمية أن الرياضة كحساب العدد وحساب المقدار الذهني والخارجي مستقلة عن المنطق واصطلاحاته ، وأهلها لا يلتفتون إلى هذه الصناعة المنطقية . وأكثر من ذلك فإنه يقول في موطن ما « أما بعد ، فإني كنت دائماً أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد ، ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيته من صدق كثير منها ، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه وكتبت في ذلك شيئاً » .

---

(١) نقض المنطق ص ٥ ، وانظر نصوصاً أخرى في ١٦٨ ، ١٦٩ .

فاذا نحن انتقلنا الى ديكارت في القرن السابع عشر وجدناه لا يزيد شيئاً كثيراً عما قرره ابن تيمية في القرن الثالث عشر الميلادي فقد قال ديكارت ان القياس يستخدم بالاحرى لكي يفسر المرء للآخرين الاشياء التي يعلمونها بدلاً من أن يكشف لهم عن تلك التي يجهلونها ولذلك فمن واجب المفكرين ان يقلعوا عن استخدام القياس على النحو الذي كان يفعله اتباع أرسطو حتى القرن السابع عشر ويوصيهم بالاستعاضة عنه بالتحليل الرياضي[1].

ولم تتضح فكرة الغربيين تماماً إلا في خلال القرن التاسع عشر إذ يرى أوجست كونت بصدد قياس أرسطو أنه يستخدم بالاحرى في أن يفسر المرء للآخرين الاشياء التي يعلمونها بدلاً من الكشف لهم عن تلك الاشياء التي يجهلونها في حين ان الاستدلال الصحيح لا يكون بمثل الدقة والصرامة اللتين توجد عليهما في العلوم الرياضية ، وهي تلك العلوم التي تعوّد العقل على عدم الاستسلام للأسباب الفاسدة وهي المدرسة التي يجب ان يتعلم فيها الناس نظرية الاستدلال وتطبيقها العملي على حد سواء[2] . هذا هو ما يقوله أوجست كونت في القرن الماضي . اما في القرن الثالث عشر الذي كانت علوم العرب تغزو فيه الحضارة الاوربية فأننا نستمع الى روجر بيكون وهو يدعو معاصريه ألا يصموا آذانهم عن الرياضة والملاحظات والتجارب . لكن لماذا كانوا يصمون آذانهم عنها ؟ لانها كانت مناهج عربية اسلامية . ومع ذلك فان رينان الذي ينقد عقلية العرب والمسلمين يصف روجر بيكون الذي كان ينادي نداءاً مستتراً بانفتاح الطريق أمام المنهج الجديد ، بأنه الامير الحقيقي للفكر الاوربي في القرن الثالث عشر[3] .

ومن الطريف أن نجد عند كلود برنارد صاحب مقال المنهج في القرن التاسع عشر نفس الفكرة التي وجدناها عند ابن تيمية والتي تقول ان دراسة منطق أرسطو قد تكون

(١) نقلي الحديث ومناهج البحث ، الفصل الاول ص ٣٣ ، ٣٤ .

(٢) ص ٧٨ فلسفة أوجست كونت ترجمة الدكتور محمود قاسم والدكتور سيد محمد بدوي ـ الانجلو المصرية ط ٢ .

(٣) المنطق الحديث ومناهج البحث ، الفصل الاول ص ٢٥ .

مضرة بالناس لأنها قد تقضي على استعداداتهم الجيدة . أما كلود برنارد فيقول : « إن المنهج الفاسد الذي يعتمد على شهرة القدماء أكثر من اعتماده على التفكير والتجربة يقضي على ما قد يكون لدى الباحث من استعدادات جيدة » [1]

أما فيما يتعلق بابن خلدون الذي عاش في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي وأوائل القرن الخامس عشر فلن أعرض لفكرته المشهورة التي يعلمها الناس جميعاً . وهي أنه أول من أسس علم الاجتماع أو علم العمران على أساس المنهج الحديث ، وأعني به منهج الاستقراء لا منهج تحليل المعاني . وإنما يريد أن يبين حقيقة هامة أعتقد أنها سبقت الفكر قبل كلود برنارد بعدة قرون ، وهي أن هناك نوعين من الاستقراء أحدهما فطري والآخر علمي لكن هذين النوعين ، وإن اختلفا في الدرجة ، إلا أنهما متحدان في الطبيعة ، باعتبار أن كلا منهما هو الطريق الى كسب المعلومات الجديدة التي لا يمكن الوصول اليها عن طريق المنهج اليوناني . ذلك أن ابن خلدون يتحدث عن بعض المعاني التي يستخدمها المرء في المنطق العملي دون أن يشعر بها لأنها من المعاني التي اكتسبها عن طريق الحس . فيقول : « إن هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحس كل البعد (Idées empiriques) ولا يتعمق فيها الناظر ، بل كلها تدرك بالتجربة ، وبها يستفاد ، لأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات . وصدقها وكذبها يظهر قريباً من الواقع فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك » وواضح أن هذا النص يحتوي على تحديد لخطوات المنهج الاستقرائي الفطري ، حيث يجمع المرء الوقائع الجزئية عن طريق التجارب اليومية ثم يضع فروضاً تكاد تكون غير شعورية ثم يتحقق من صدقها أو كذبها بالواقع .

وهذا هو ما عبر عنه كلود برنارد بلغة حديثة فقال : « إن هناك نوعاً من المعرفة أو الخبرة العملية غير الشعورية التي يكتسبها الإنسان بممارسة الأشياء . ومع ذلك فمن الضروري أن تكون المعرفة المكتسبة بهذه الطريقة مصحوبة بتفكير تجريبي غامض تم

(١) ... مقدمة لدراسة الطب التجريبي ، ترجمة ...

بطريقة غير شعورية يقوم بها الانسان [1] دون ان يدري . وتجعلها اساساً للمقارنة بين الظواهر لكي يصدر حكمه عليها ، أي بالصدق او بالكذب طبعاً .

وقد فرق ابن خلدون بين هذا الاستقراء الفطري او المعرفة التجريبية غير الشعورية ، وبين الاستقراء العلمي ، اي القائم على التفكير الشعوري للوصول الى غاية محدودة ، وذلك أن ينتقل الباحث بطريقة شعورية من دراسة الامثلة الجزئية حتى يصل الى القاعدة مستخدماً في ذلك بعض الاساليب المحددة فقال : « ثم ان فكره ونظره يتوجه الى واحد واحد من الحقائق . وينظر ما يعرض له لذاته ، واحداً بعد آخر ويتمرن على ذلك حتى يصير الحاق العوارض (الظواهر) بتلك الحقيقة (القانون) ملكة له . فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً ، أي حين يصير إخضاع الظواهر للقانون علماً موضوعياً ، بالاساس حاصل بالطبع لكنه عالم بالكسب لتحصيله للطالب بفكره بالشيء وعنايته » [2] . وليست هذه الشروط سوى قواعد المنهج العلمي الذي طبقه ابن خلدون في مقدمته . فهل سنعدم ان نقارن هنا بين ابن خلدون وبين كلود برنارد ايضاً ؟ سوف نجد ان هذا الاخير يقول بالانتقال من الاستقراء الفطري الى الاستقراء العلمي . فقد وصف هذا الاستقراء الاخير على نحو ما فعل ابن خلدون فقال « من الممكن ان تكتسب المعرفة العلمية بالتفكير التجريبي غير الشعوري . لكن العلم يحوّل هذه الطريقة الغامضة المضطربة الفجة فيجعلها طريقة واضحة تعتمد على التفكير المنهجي المنظم . وهو يرمي بهذه الطريقة الى غرض واضح محدد . وتلك هي الطريقة التجريبية التي تستخدم في العلوم التي تكتسب بها العلوم دائماً ، بناء على استدلال دقيق يقوم على اساس فكرة تنشأ بسبب الملاحظة وتستخدم التجربة في التحقق من صدقها » .

وهذه الفكرة التي تنشأ بسبب الظواهر هي الفرض . وليس الفرض الا وليد الخيال ، اذن لابد في المنهج العلمي من ملاحظات وتجارب جزئية ومن الخيال . فهل اهتدى مفكرو

(١) المصدر السابق .
(٢) دراسات فلسفية للدكتور علي النشار والدكتور محمد أبو ريان ص ٩٠ طبعة دار المعارف اسكندرية

العرب الى وظيفة الخيال في العلم ؟ ان من عادة دارسي الأدب الشك في وجود هذا العنصر في التراث العربي الى حد أنهم ظنوا ان الرومانتيكية نتاج أوروبي لامعرفة للعرب به . لكن هذا موضوع آخر عالجناه في موطن آخر [1] اما الذي يهمنا هنا فهو ان نبين ان احد المتصوفة عندما اهتدى الى حقائق لم يصل الى فكرتها أمثال نيوتن وهنري وانكاريه الا بعد عدة قرون . أما هذا المتصوف الذي نحدثنا عن وظيفة الخيال في الكشف والاختراع فهو محيي الدين بن عربي الذي عاش في أواخر القرن الثاني عشر واوائل القرن الثالث عشر . وهكذا فقد حرصنا على ان نختار نماذجنا للبرهنة على فساد وجهة نظر ، من عصور التدهور ، لامن عصور ازدهار الحضارة العربية الاسلامية

اما اذا أردنا ان نحدد تحديداً دقيقاً للوظيفة التي يؤديها الخيال في المنهج العلمي فان نفعل افضل من أن نتجه الى محيي الدين بن عربي . على الرغم من ان الفكرة السائدة عنه انه فذ في التصوف الاسلامي وانه بعيد عن تحديد البحث العلمي ، ومع ذلك ، فانه خير من يصور لنا وظيفة الخيال في العلم عند المسلمين . ذلك انه بين طبيعة هذه الوظيفة على نحو ما سينتهي اليه كبار العلماء في العصر الحديث من أمثال نيوتن في الفلك ، وهنري بوانكاريه في الرياضة . ومهما يكن من شيء ، فان الخيال عند ابن عربي له القدرة التامة لانه قد جاز درجة الحس والمعنى ، فلا هو المحسوس وكشف المعنى . فكان له الاقتدار التام » وحقيقة يصعد بنا الخيال من الظواهر المحسوسة الى فكرة عامة نسميها الفرض . وقد تكون هذه الفكرة غامضة أو واضحة ، لكنها هي الاساس الذي تتحدد شيئاً بعد للاستدلال العقلي حتى نهبط مرة اخرى من الفرض الى الظواهر . وعندما تكون هذه الفكرة الخيالية صادقة فان تطبيقها على الواقع يؤدي الى خلق ظواهر جديدة . وهذا ما يمكن التمثيل له بفرض وجود السيال الكهربائي في الاجسام . فقد كان في القرن الماضي فكرة خيالية ،

---

(١) كتاب الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي ص ١٢ معهد الدراسات العربية القاهرة سنة ١٩٦٦

لكن هذه الفكرة ، لما كانت صادقة فانها تجسدت واصبحت حقيقة واقعية على نحو ما نراه اليوم من استخدام الكهرباء في الاضاءة والصناعة .

وهكذا نفهم قول المحدثين الذين يرون ان « أي منهج علمي يخلو من الفروض ليس منهجاً علمياً بمعنى الكلمة ، وان قياس ارسطو لم يكن عقيماً وتحصيل حاصل ، إلا لأنه خلو من الخيال . ومن الطريف ان ابن عربي لايذكر اسم ارسطو كثيراً ، لكنه متى ذكره فانه يصف صاحبه بالجهل . وأياً كان الامر فان المحدثين يقررون ان الفروض هي التي تنشئ العلم حقيقة وتدعمه ، بل ذهب بعضهم الى قريب مما قاله ابن عربي . فقد قال « رينيه لوريش » وهو من أعلام العلوم الطبيعية في الوقت الحاضر : « ان قوانين الفكر واحدة في كل مكان ، ولا يستطيع الباحث انتاج شيء ما الا اذا خلع على بحثه جزءاً من نفسه »[1] . وهذا الجزء الذي يقتطعه من نفسه في أثناء البحث هو الخيال الذي يريد أن يروه الكون » . أما ابن عربي فيرى ان الخيال عند الانسان يعد استمراراً للقدرة الإلهية إذ يقول « ليس للقدرة الالهية فيما أوجدته أعظم وجوداً من الخيال ، فيه ظهرت القدرة الإلهية والاقتدار الإلهي ... وذلك ان الخيال ، وإن كان من الطبيعة فله سلطان عظيم على الطبيعة بما أيده الله من القوة الإلهية »[2] .

ويشير ابن عربي الى تفاوت قوة الخيال عند البشر ، فان قليلاً من الناس من (يرزق) هذه القدرة الخيالية التي تكشف في لحظة من لحظات الحدس أو الذوق الصوفي عن إحدى الحقائق بصورة اجمالية ثم يبدأ في تفصيلها . وهو يفسر لنا أن هذا هو السبب في وجود الاضطراب والتفاوت في إنتاج العارفين او العلماء . وذلك لأنهم لم يرزقوا صحة الخيال او علم النظرة على حد تعبير ابن عربي . أما من نفسه فانه يخبرنا انه يعرف كيف يقتنص النظرة الخيالية التي تشرق في نفسه ، فيجمع لها تفاصيلها ويربطها ربطاً محكماً . وفيما تقدم عبر

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث ط ٥ ص ٣٩ دار المعارف ١٩٦٦

(٢) الفتوحات ٣/٨ ، وكتاب الخيال ص ١

أحد علماء القرن التاسع عشر من هذه الذاكرة نفسها فقال : إن الناس لم يولدوا على حد سواء في القدرة على الابتكار وعلى تخيل العلاقات بين الأشياء التي تبدو مستقلة بعضها عن بعض، فحظهم مختلف في هذه الناحية ، لأنه يعتمد على أساسين هما المعرفة الدائمة وحدة الذهن وقدرته على الابتكار . أما حدة الذهن فهي هبة من الله ونتيجة لبعض الأسباب النادرة ، وأهمها الخيال الذي لا نختلف في طبيعته من العبقرية في الأدب أو في السياسة أو في الفن [1].

وقد وصف لنا ابن عربي منهجه الذي كشف له عن كثير من الحقائق فقال : « بعد وضعه أعلم الفطرة أو الخيال » و « كل ما يأتي به بعد ذلك في جميع كلامنا إنما هو تفصيل لهذا الأمر الكلي الذي تضمنته تلك النظرة » « وكلامنا مرتبط بعضه ببعض لأنه عين واحدة وهذا تفصيلها » [2] ويجدر بنا أن نشير إلى أن هذا هو ما قرره كلود برنارد بعد ذلك بنحو من ستة قرون « فإنه يخبرنا أن الإنسان يبدأ بملاحظة الظواهر الطبيعية ثم يجد نفسه مدفوعاً إلى تفسير هذه الظواهر ، ولكنه لا يصل إلى هذا التفسير إلا إذا خطرت له فكرة خيالية تقوم على أساس من الحدس (أما ابن عربي فيقول : على أساس من الذوق) وهو وثبة في عالم المجهول يقوم بها العقل بحثاً عن حقائق الأشياء . وينحصر وظيفة المنهج العلمي في تفصيل هذه الفكرة الخيالية التي ولدها الحدس كشعور غامض بحقائق الأشياء ، حتى تصبح تفسيراً علمياً مفصلاً يعتمد أكثر ما يعتمد على الدراسة التجريبية للظواهر [3].

وعلم النظرة عند ابن عربي هو العلم المفاجيء الذي يشرق في الخيال . وإنما سماه علم النظرة لأنه يشبه رؤية العين للأشياء دفعة واحدة رغم كثرتها وبعدها عنها . ويكون ذلك « في غير زمن مطول بل في عين زمان اللمحة ، فليس هناك إذن لا ترتيب زماني ولا امتداد ... كذلك اللحظة أو الرمية أو الضربة تتضمن العلوم التي أودع الله فيها . فإذا وقعت من الضارب أو الرامي أو الملاحظ أدرك من العلم جميع ما في قوة تلك الضربة ، مثل ما أعطت اللحظة

(1) المنطق الحديث ومناهج البحث ط ٥ ص ١٣٨
(2) كتاب ... الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي ج ٢ ص ٢٤
(3) المنطق الحديث ومناهج البحث ص ١٦٢

بنور الشمس جميع ما في قوة تلك الحلقة من المسرات وليس القصور من القريحة ... وإنما القصور من قبل المدرك »(١)

فالكشف العلمي نوع من الاختراع أو الابداع وهو مرتبط بالحالة النفسية والعقلية التي يوجد فيها الباحث . ولا تخلو هذه الحالة من سمة وجدانية ، ويتم هذا الكشف في هيئة نور مفاجئ ، يمكن التوسع في معرفة تفاصيل المنطقة التي يسطع عليها . وهذا هو ما يقرره عالم فلكي مشهور ، وهو بوانكاريه عند ما قال في وصف هذه الحالة في نحو ما فعل ابن عربي من قبل . فبوانكاريه يعبر عن كشوفه قائلا : « إذا كانت أبحاثي قد أدت إلى بعض النتائج المفيدة ، فذلك لأنها وليدة العمل والتفكير الوئيد . إني أجعل موضوع البحث نصب عيني دائما ، ثم أنتظر حتى تبدو الأشعة الأولى وتسطع شيئا فشيئا حتى تنقلب نورا مفعما كاملا »(٢) وهذا وصف قريب من الوصف الذي وجدناه عند ابن عربي منذ قليل .

وهل يحق لنا بعد هذه المقارنة الموجزة بين ابن عربي وبين كلود برنارد وبوانكاريه ورسل وهنري بوانكاريه من أقطاب العلم الحديث ، أن نقول : إن وصف المتصوف المسلم لتذوق الخيالي لا يختلف في جوهره عن الحدس العقلي أو الخيالي العلمي الذي يطبقه الراسخون من أصحاب الحدس ، كما طبقه كبار علماء العصر الحديث في مختلف مجالات البحث ، سواء كان ذلك خاصا بعلم الفلك أم بفروع العلوم الطبيعية ؟ وهل نستطيع أن نقرر بعد ذلك أن الخيال هو عنصر العبقرية في العلم والفن والأدب والسياسة والحياة الروحية أيضا ؟ وهل يجوز لنا أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنفسر عقم المنهج اليوناني الذي اعترف به الغرب ، ورينان بصفة خاصة بأنه كان خلوا من عنصر الخيال ؟ وهل يحق لنا أن نطلب إلى العرب والمسلمين منذ الآن ألا يضيقوا صدراً بما قاله رينان عنهم من أن منهجهم يعتمد على الجزئيات وعلى الخيال ؟

لقد أردنا أن نبين أن العرب هم أصحاب المنهج العلمي الحديث ، وأن عناصره توجد كاملة

(١) كتاب الخيال ص ٦١ ، ٦٢ (٢) العقل والعلم ومناهج البحث ص ١٤

عندهم، وأنهم طبقوه بالعمل في العلوم الطبيعية وفي الدراسات الإنسانية . وقد حرصنا على اختيار نماذج التطبيق عندهم في عصور تدهور الحضارة الإسلامية حتى يبرز بوضوح أن المنهج العلمي الصحيح يوجد كاملاً اليوم في طبقتهم . وأنه من الخير أن يفكر العرب والمسلمون في تراثهم قبل أن يسارعوا إلى تصديق بعض القضايا العامة الغامضة التي يقررها بعض هؤلاء الذين يريدون أن يسدوا طريق الأمل أمام أي نهضة علمية في الشرق . وذلك عندما يحاولون إقناع العرب أنهم لم يخلقوا للعمل ولا للعلم وإنما كتب لهم أن يطلقوا في مجال الخيال والأحلام وأن يكتفوا بذكر أمجادهم دون أن يفكروا في استرداد منهجهم العلمي الذي ارتضته الحضارة العربية ، بعد أن تحررت تماماً من المنهج اليوناني ومن منطق أرسطو بصفة خاصة

محمود محمد قاسم

مراجع البحث

١ ـ مقدمة في علم النفس الاجتماعي لشارل بلوندل ترجمة الدكتور محمود قاسم والدكتور ابراهيم سلامة الناشر الانجلو المصرية ط٢ سنة ١٩٦٩

٢ ـ قواعد المنهج في علم الاجتماع لإميل دوركايم ترجمة الدكتور محمود قاسم نهضة المصرية ط٢

٣ ـ الاخلاق وعلم العادات الاخلاقية لليفي بريل ترجمة الدكتور محمود قاسم مكتبة الحلبي

٤ ـ نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني تأليف الدكتور محمود قاسم ط٢ الانجلو المصرية سنة ١٩٦٩

٥ ـ ابن رشد والرشديون اللاتينيون النص الفرنسي

٦ ـ الاسلام بين امسه وغده الدكتور محمود قاسم الناشر الانجلو المصرية

٧ ـ المنطق الحديث ومناهج البحث الطبعة الخامسة دار المعارف بالقاهرة تأليف الدكتور محمود قاسم

٨ ـ نقض المنطق لابن تيمية

٩ ـ فلسفة أوجست كونت ترجمة الدكتور محمود قاسم والدكتور سيد محمد بدوي ط ٢ الانجلو المصرية

١٠ ـ مقدمة لدراسة الطب التجريبي لكلود برنارد ترجمة الدكتور يوسف مراد

١١ ـ الخيــال في مذهب محي الدين بن عربي تأليف الدكتور محمود قاسم نشر معهد الدراسات العربية سنة ١٩٦٩

١٢ ـ الفتوحات المكية نشر دار الكتب المصرية

مصطلحات علوم المياه

(القسم الثاني)

عقدت اللجنة المجمعية لمصطلحات الهندسة والعلوم عدة اجتماعات اقرت فيها وضع القسم الثاني من مصطلحات علوم المياه كما هو مبين في الصفحات الآتية . وتوالي اللجنة اجتماعاتها لانجاز هذه المجموعة . وقد سبق ان نشر القسم الاول منها في الاعداد الماضية من هذه المجلة .

الدكتور جميل الملائكة
(عضو المجمع)

(C)

CAISSON	القَيصُون
CALIBER	العيار
CALIBRATION	المُعايرة
CALK (CAULK)	يجالط
CANAL	القناة
CANAL, DIVERSION	قناة التحويل (التحويلة)
CANAL, IRRIGATION	قناة الرّي
CANAL, LATERAL	القناة الفرعيّة
CANAL, LINED	القناة المبطّنة
CANAL, MAIN	القناة الرئيسية
CANAL, NAVIGATION	قناة الملاحة
CANYON	الخانق
CAP	القَلَنسوة
CAPACITY	السعة ، القابلية
CAPACITY, SAFE BEARING	سعة التحمّل المأمونة
CAPACITY, CARRYING	سعة النصريف
CAPACITY, FIELD	السعة الحقليّة
CAPACITY, FIELD MOISTURE	سعة الرطوبة الحقليّة

CAPACITY, RESERVOIR	سعة الخزّان
CAPACITY, STORAGE	سعة الخزن
CAPE	الرأس
CAPILLARITY	الخاصّية الشعرية
CASCADE	الشلّال الصغير
CATARACT	الشلّال
CAULK	يجلفط
CAVITATION	التجويف
CELERITY	السرعة
CENTER	المركز
CENTRIFUGE	النابذة
CESSPOOL	البالوعة
CHAMBER	الحجرة
CHAMBER, AIR	حجرة الهواء
CHAMBER, LOCK	حجرة الهويس
CHANNEL	القناة
CHANNEL, APPROACH	قناة الاقتراب
CHANNEL, DIVERSION	قناة التحويل
CHANNEL, OPEN	القناة المفتوحة
CHANNEL, OUTLET	قناة المخرج
CHANNEL, OVERFLOW	قناة الطفح
CHANNEL, SPILLWAY	قناة الطفح

CHANNEL, UNIFORM	القناة المنتظمة
CHARGE	الشحنة ، الحمل ، الكُناسة
CHARGE, SEDIMENT	حِمْل الرواسب
CHARGE, FIXED	الكُلفة الثابتة (ج : كُلَف)
CHART	الخارطة
CHART, WEATHER	خارطة الجوّ
CHECK	الصدّ ، التربيعة
CHECK, CONTOUR	التربيعة الكفافية (الكنتورية)
CHLORINATION	الكلوَرة
CHUTE (= RAPID)	المَسيل
CISTERN	الوَحيل (ج : أوحلة)
CLASSIFICATION	تصنيف
CLAY	الطين (عام) ، السَّوْغاء (المعنى التعديني)
CLAY, ALLUVIAL	الطين الطَّمْييّ
CLAY, BOULDER	الطين الجلموديّ
CLIMATE	المُناخ
CLIMATE, CONTINENTAL	المناخ القارّيّ
CLIMATE, MARINE	المناخ البحريّ
CLIMATOLOGY	علم المناخ
CLOSET, WATER	المرحاض
CLOUD	الغَيْم
CLOUDBURST	المزنه (الشؤبوب)

COAGULANT	المُخَثِّر
COAGULATION	التخثر
COATING	التكسية ، الطِلاء (الطَّلْي) ، التغليف
COBBLE	الصَّفاة (ج . الصَّفا)
COCK	الصُّنبور
CODE	القانون
CODE, WATER	قانون المياه
COEFFICIENT	المُعامِل
COEFFICIENT, CONTRACTION	مُعامِل الانكماش (التقلص)
COEFFICIENT, CORRELATION	مُعامِل الترابط
COEFFICIENT, DISCHARGE	مُعامِل التصريف
COEFFICIENT, DRAG	مُعامِل السَّحْب
COEFFICIENT, DRAINAGE	مُعامِل الزَّوْل
COEFFICIENT, ENERGY	مُعامِل الطاقة
COEFFICIENT, FLOOD	مُعامِل الفيضان
COEFFICIENT, FRICTION	مُعامِل الاحتكاك
COEFFICIENT, PERMEABILITY	معامل الاستنفاذ
COEFFICIENT, ROUGHNESS	معامل الخشونة
COEFFICIENT, RUNOFF	معامل السيول
COEFFICIENT, STORAGE	معامل الخزن
COEFFICIENT, TRANSMISSIBILITY	معامل الاستنقال

COEFFICIENT, VELOCITY	معامل السُّرعة
COEFFICIENT, WILTING	معامل الذبول
COFFERDAM	صُندوق الأزاحة
COHESION	التماسك ، الامتساك
COLLOIDS	الغروانيات (الغروَيَّات)
COMPARTMENT	الحُجرة
CONCENTRATION	التركيز ، تركُّز
CONDENSATION	تكاثف ، التكثيف
CONDUCTIVITY	الموصليَّة (الاستقبال)
CONDUCTIVITY, EDDY	موصليَّة الدوَّامات
CONDUIT	القناة
CONDUIT, CLOSED	القناة المُغلقة
CONDUIT, OPEN	القناة المفتوحة
CONFLUENCE	الدُّرة ، الملتقَى
CONFLUENT	مُلتقٍ ن
CONGLOMERATE	الفصدات (المفرد والجمع)
CONSERVATION, WATER	الحفاظ على المياه
CONSOLIDATION	الضمّ ، الانضمام
CONSTRICTION	التضيق
CONSUMER	المستهلك
CONSUMPTION	الاستهلاك
CONTENT, MOISTURE	مُحتوى النَّداوة

CONTINUITY, LAW OF	قانون الاستمرار
CONTOUR	الكِفاف ، الكَنتور
CONTOUR, WATER TABLE	كِفافُ سطحِ الماء الجوفي
CONTRACTA, VENA	المَقطَعُ المنكمِش
CONTRACTION	الانكماش ، التقلص
CONTRACTION, END	التقلص أو التقلص الحافي
CONTRACTION, SIDE	التقلص أو التقلص الجانبي
CONTRACTION, SUDDEN	التقلص الفجائيّ
CONTROL	السيطرة ، التحكم ، مُنشأ السيطرة
CONTROL, FLOOD	السيطرة على الفيضان
CONTROL, EROSION	السيطرة على التآكل
CONVECTION	الحَمل
CONVERSION	التحويل
CONVEYANCE	النَّقل
CORE	اللُّبّ
CORRELATION	التعالق
CORROSION	الصَدَأ ، التصدئة
COUPLING	القارنة ، التقارن
COVE	الجَوْن
CRADLE	الوسادة
CRANE	المِرفاع
CREEK	النُّهَير
CREEP	الزحف

CREST	الحافّة
CRITERION	المعيار
CROSS SECTION	المقطع العرضي
CROWN	التاج
CRYSTALLIZATION	التبلور
CULVERT	السرتيج
CURRENT	التيار
CURRENT, OCEAN	تيار المحيط
CURRENT, TIDAL	تيار المد
CURVE	المنحنى
CURVE, BACKWATER	منحنى الماء الخلفي
CURVE, CATENARY	منحنى السلسلة
CURVE, DEPLETION	منحنى النزف
CURVE, DISCHARGE	منحنى التصريف
CURVE, DRAWDOWN	منحنى الانخفاض
CURVE, DURATION	منحنى المدة
CURVE, PROBABILITY	منحنى الاحتمال
CURVE, RATING	منحنى المعايرة
CUT-OFF (CURTAIN)	القاطع
CYCLE	الدورة
CYCLE, HYDROLOGIC	الدورة الهيدرولوجية
CYCLONE	الإعصار المتنقل
CYLINDER, PITOT	أسطوانة بيتوت

من تراثنا العلمي :

البرمائيات والزواحف

في كتاب حياة الحيوان الكبرى للدميري

الدكتور عادل البو الحب

مقدمة :

كتاب حياة الحيوان الكبرى من الكتب الشهيرة في تراثنا العلمي التي وضعت لتبحث خصيصاً في الحيوانات المختلفة . ومؤلفه هو الشيخ كمال الدين ابو البقاء محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري المصري الشافعي ولد في سنة ٧٤٢ هـ وتوفي سنة ٨٠٨ هـ ودفن بالقاهرة . وقد مضى على تأليف الكتاب قرابة السبعة قرون . وفي محاولتنا تسليط الضوء على تراثنا العلمي واظهار الصحيح للعيان والتنويه عن الخرافات والاساطير فقد درسنا كتاب نهج البلاغة للامام علي بن ابي طالب عليه السلام وقصة حي بن يقظان وكتاب حياة الحيوان الكبرى وذلك لدراسة ما جاء في هذه الكتب مما يخص علم الحيوان . وهذا بحثنا الثالث في كتاب الدميري اذ كان البحث الاول عن الحيوانات المفصلية في كتاب حياة الحيوان الكبرى ، والبحث الثاني عن اللبائن في كتاب حياة الحيوان الكبرى . وفي بحثنا هذا سوف ندرس البرمائيات والزواحف في حياة الحيوان الكبرى . وقد كنا قد تحدثنا بالتفصيل عن هذا الكتاب ومزاياه وسماته فلا حاجة في اعادة ذلك هنا وانما سندخل في صلب الموضوع .

اولا ـ البرمائيات (Amphibia)

تعرف الحيوانات البرمائية اليوم بأنها صنف من الحيوانات الفقرية لها القابلية على العيش في الماء وعلى اليابسة . فهي بذلك تقع بين الاسماك والزواحف من حيث التطور العضوي . ان صفات وجود الاطراف الامامية والخلفية والرئات وللتحرك واعضاء الحس التي تمكن من العمل على اليابسة كلها تساعد هـــذه الحيوانات على ان تعيش بحرية على اليابسة . اما الصفات التي تساعدها على المعيشة في الماء فمنها قابليتها على التنفس من خلال جلدها او بواسطة الغلاصم (بدور اليرقات) ووضع بيوضها في المـاء ووجود الصفاقات في الارجل وشكل الجسم ووضع الرأس اثناء السباحة وقابلية السبات في قعر البرك والمجاري . هذه هي الصفات العامة للبرمائيات ولكن هناك صفات ثانوية تميز الرتب عن بعضها . فمثلا هنـــاك بعض البرمائيات بدون اطراف او باطراف امامية فقط . ان الكثير من البرمائيـــات يعيش في المناطق الاستوائية والغابات مما يجعلها غير مألوفة لدى الكثير من سكان البلاد العربية الا القليل منها مما نراه في حدائق الحيوانات . فنحن في العراق مثلا لا نعرف من رتب هذا الصنف الا رتبتي الضفادع والسلمند . ولا نعرف من الضفادع الا ثلاثة اجناس هي الضفادع الشجرية (Hyla) والضفادع الخضراء (Bufo) والضفادع العادية (Rana) . كما ان علاقة هذه الحيوانات بالانسان المسلم والعربي غير تامة واننا لم نستعملها بالغذاء او التربية الا حديثا وحتى الآن فان من يأكل الضفادع قليل وفي مناطق قليلة لا تعدو بعض المواضع في بيروت والقاهرة والاسكندرية . لهذه الاسباب فانا لا نجد في كتاب حياة الحيوان للدميري من الحيوانات البرمائيـــة الا الضفدع . الا ان الدميري يذكر بعض الحيوانات بصورة مقتضبة جدا وبصورة لا تكفي لتمييزها وقد يكون بعضها برمائيا . فمثلا يذكر الدميري حيوانا باسم حلكى ويقول « انه متولد بين الحية والسمك » . ومعجم الحيوان (ص ١٤٥) يقول ان هذا الحيوان هو القبري وهو جنس من الاسماك القصروفية والواقع انه نوع من الاسماك العديمة الفكوك . ويذكر الدميري حيوانا اخر باسم قندر ويقول عنه « انه بري بحري » ولم يرد ذكر لهـذا الحيوان في معجم الحيـوان . كما ان الدميري

يسمي كثيراً من الحيوانات الصغيرة دواب بدون تمييز واضح . ولكن الدميري يذكر الضفدع بتسعة اسماء نظراً لكونه مألوفاً ومعروفاً في كل بقاع الارض . فالدميري يذكر الاسماء التالية ويعرفها بأنها الضفدع او بعض الانواع حسب العمر او الحجم (الضفدع ـ العلجوم ـ القواق ـ الشرغ ـ الشفدع ـ النقاقة ـ الهجأة ـ الهرة ـ الدعموص) . ويقول عن العلجوم انه ذكر الضفدع والشرغ انه الضفدع الصغير والشفدع هو الضفدع الكبير والنقاقة بالنسبة لصوت اما الدعموص فيسميه بقوله « دويبة تغوص بالماء » ليس من الصعب ان يعرف المرء لماذا يذكر الدميري الضفدع تحت تسعة اسماء اذا عرفنا ان هنالك زهاء ٢٢٠ نوع من الضفادع كلها الآن موصوفة ومعطاة اسماءاً علمية (انظر في Stoner & Usinger) واذا عرفنا ان كتاباً صغيراً للهواة يعطينا ٣٥ صورة لـ ٣٥ نوعاً من الضفادع (انظر Zim & Smith) وانا في بحوثنا العلمية الاولى في الجامعة استعمل نوعين من الضفادع لجنسين مختلفين في التاريخ هما جنس Rana وجنس Bufo .

يكتب الدميري قرابة الثلاث صفحات عن الضفدع ولكنه مع الأسف لا يقول الا القليل من الناحية العلمية . فهو يقول « والضفادع انواع كثيرة » وهذا صحيح وقد بيناه اعلاه . ثم يقول « وتكون ـ اي الضفادع ـ من سفاد وغير سفاد » . ان من المعروف ان الضفدع لا سفاد بالمعنى الصحيح من هذه العملية . فذكر الضفدع بدون قضيب وليس هنالك عمليــة تزاوج . ان عمليتي التفقيس والاخصاب في الضفادع تتم بالماء حيث تضع الأناث بيوضها ويضع الذكر الحيامن بالمحل نفسه فوقها الا ان هنالك كثيراً من الضفادع التي نرى ان ذكورها تصعد على الأناث بعملية تشبه عملية التزاوج الذاتي وتضع البيض والحيامن . وقد يستمر الذكر فوق الانثى ومتمسكاً بها لعدة ساعات . وتسمى هذه العملية Amplexus (انظر Marshall & Plunkett) ويقول الدميري عن الضفادع « وتتولد من المياه القائمة الضعيفة الجري ومن العفونات وعقب الامطار الغزيرة » ان هذا مغلوط اذا كان القصد منه تكوين الضفدع ولكنه صحيح من حيث محلات تكاثر الضفادع .

ان صغار الضفادع تتكاثر في مثل الحالات التي يصفها الدميري (Storer & Usinger) ويقول الدميري عن الضفادع « وهي من الحيوانات التي لاعظم لها » وهذا خطأ اذ ان للضفادع هيكلاً عظمياً كاملاً مع بعض الحالات الغضروفية مثل عظم القص ولوحة الكتف، كما ان الضفدع بدون اضلاع وقفص صدري . ثم يقول الدميري « ومنها ما ينق وما لاينق والذي ينق منها يخرج صوته من قرب اذنه وتوصف بحدة السمع » وكل هذا قول صحيح وعلمي . ان ذكور الضفادع هي وحدها التي تصوت بصوت عال ـ نقيق ـ واضح وهذا الصوت العالي يتأتى بسبب وجود الاكياس الصوتية Vocal Sacs التي يوجد واحد منها بالقرب من زاوية الفم ويكون منفذ الكيس الصوتي من الداخل ويدخل اليها الهواء من الفم فينتفخ الكيس ، وبذلك تزداد ذبذبات الصوت القادمة من الاوتار الصوتية من الحنجرة . والضفدع يسمع بصورة جيدة لأن الاذن تتكون من الاذن الوسطى تطبلها والاذن الداخلية . اما الاناث فان اصواتها اوطأ من الذكور لانها بدون الاكياس الصوتية ثم يقول الدميري عن الضفادع « واول نشأتها في الماء ان تظهر مثل حب الدخن اسود ثم تخرج منه وهي كالدعموص ثم بعد ذلك تنبت لها الاعضاء » وهذا وصف موجز علمي لدورة حياة الضفدع وكله صحيح . ان الاناث تضع البيوض باعداد كبيرة وتكون البيوض داكنة اللون ويتم الاخصاب في الماء ثم تفقس البيوض عن يرقات صغيرة ذات ذنب تسبح في الماء لفترة وتتنفس بواسطة الغلاصم ثم تبدأ الاطراف الخلفية بالظهور وبعدها الاطراف الامامية ويأخذ الذنب بالضمور حتى يصل الحيوان دور التكامل الذي تراه . ثم ينقل الدميري عن القزويني القول التالي : الضفادع تبيض في الرمل مثل السلحفاة » وهذا ليس صحيحاً اذ ليس هناك من الضفادع ما يبيض في الرمل بل كلها تضع البيوض في الماء لكي يتم اخصابها (Storer & Usinger) . وفي محل آخر يذكر الدميري الضفدع باسم النقاقة ويقول « والنقاقة في دوابها » وهذا صحيح ولكنه يقول هنا ايضاً « انها اذا فارقت الماء ماتت » وقد يكون الدميري قد بالغ في ذلك . فالضفدع مرة خاصة وهي ان

في جلده غدداً مسببة لافراز السوائل وبذلك يبقى جلدها رطباً فلا يموت الضفدع الهم الا اذا ابتعد وطال بقاؤه بعيداً عن الماء وذلك يحدث لكل حيوان لانه لا حياة بدون ماء لا سيما اذا عرفنا ان الضفادع تحصل على الماء عن طريق جلده . وقد ان الختم يختفي عن الضفدع اراد ان يبين ان معجم الحيوان اعتقد ان العلجوم (الذي يسميه الدميري ذكر الضفدع) قد يكون نوعاً آخر من رتبة الضفادع ويقول في محل آخر ان العلجوم هو نوع من انواع الـ Bufo لان هذا الجنس من الضفادع الكبيرة الحجم (معجم الحيوان ص ١١ و ص ١٩)

ثانياً ـ الزواحف Reptiles

الزواحف صنف من الحيوانات الفقرية يعتقد العلماء انها الاولى التي تمكنت من التغلب على الصعاب التي اعترضت الفقريات في اليابسة . وتسمية هذا الصنف بالزواحف بالنسبة الى طريقة سيرها على الارض اذ انها تزحف زحفاً في سيرها اي ان بطنها تلامس الارض اثناء السير . وتتميز الزواحف بميزات عديدة اهمها وجود زوجين من الاطراف (ما عدا ما تحت رتبة الحيات وبعض العظايا) وفي كل طرف ثلاثة الى خمسة اصابع تنتهي بمخالب . جلد هذه الحيوانات مغطى بمواد واقية مثل الحراشف القرنية او العظام المدرعة تمنع الزواحف نموها مغطاة بغلاف صلب او جلدي . القسم الكبير من الزواحف انقرض ولم يتمكن من البقاء على الارض . ويقسم العلماء صنف الزواحف التي توجد في الارض اليوم او ما يسمى بالزواحف الحديثة الى عدة تحت الصنف تمثلها الرتب التالية انظر (Storer & Usinger و Grove & Newell) :

١ ـ رتبة السلاحف Order Testudinata ويوجد هناك عدة عوائل من السلاحف مثل السلحفات Testudinidae والترسات Trionychidae

٢ ـ رتبة الحرشفيات Order Squamata وتشمل تحت الرتبتين التاليتين

أ ـ تحت رتبة الحيات (Ophidia) Suborder Serpentes

ب ـ تحت رتبة العظايا (Sauria) Suborder Lacertilia

٣ ـ رتبة التماسيح Order Crocodilia

٤ ـ رتبة ال[illegible] Order Rhynchocephala ولا يوجد من هذه الرتبة إلا نوع واحد في بعض مناطق نيوزيلندة ، ولذلك يكون هذا النوع ذا أهمية كبيرة جداً ؛ لأنه قديم في سلم التطور العضوي .

لقد ذكر الدميري زهاء ٧٠ حيواناً زاحفاً ، ونظراً لعدم وجود تصنيف هذه الحيوانات حتى في الوقت الحاضر ، وكذلك لوصف الدميري لبعض الحيوانات بصورة مقتضبة فإن من المحتمل أن يكون كل واحد من هذه الحيوانات التي ذكرها الدميري هو نوع أو جنس قائم بذاته . إن الصفات الدقيقة التي تميز الأنواع والأجناس والعوائل تجعل من الصعب على غير المختص معرفة هذه الأنواع في التصنيفات الحديثة . فمثلاً تكون الحيات تحت رتبة قائمة بذاتها يعدد فيها Schmidt & Inger عشر عوائل تشمل زهاء ٢٥٠٠ نوع من الحيات . ولكن هذه الأنواع بالنسبة لغير المتخصص كلها حيات وأفاعي وثعابين . وكذلك تحت رتبة العظايا Lacertilia يعدد فيها Schmidt & Inger خمس عشرة عائلة تضم زهاء ١١٤٠ نوع ولكن جميع هذه الأنواع بالنسبة لغير المتخصص عظايا وضب وورل ووزغ وسحالي . لذلك فإنا عندما نقرأ عن حيوان من الزواحف في كتاب حياة الحيوان الكبرى نراه دائماً يصفه الدميري بأنه « حية ضخمة » أو « حية سوداء » أو « حية بتراء » أو « أفعى سامة » أو « حيوان يشبه الضب » أو « أصغر أو أكبر من الضب » . وهذه الصفات غير كافية ومع ذلك فقد تمكن بعض العلماء العرب المحدثين بعد جهود كبيرة أن يقتبسوا من هذه الأسماء وأقرانها بالأسماء العلمية الحديثة بعد مراجعة الكتب القديمة والقواميس العربية والمعاجم . الجدول البسيط التالي يبين الزواحف التي جاءت في كتاب حياة الحيوان الكبرى منظمة حسب الرتبة وتحت الرتبة والعائلة فقط .

الرتبة بالعربي واللاتيني	تحت الرتبة بالعربي واللاتيني	العائلة بالعربي واللاتيني	الانواع او الاجناس المختلفة
السلاحف Testudinata	—	١ ـ السلحفيات Testudinidae ٢ ـ الترسيات Trionychidae	السلحفاة ـ الاطوم ـ [illegible]
الحرشفيات Squamata	١ ـ الحيات Serpentes	—	الأفعى ـ [illegible]
	٢ ـ العظايا Lacertilia	١ ـ الوزغيات Gekkonidae ٢ ـ السقنقوريات Scincidae ٣ ـ العظيات Lacertidae ٤ ـ الحرذونيات Agamidae ٥ ـ الورليات Varanidae ٦ ـ الحرباويات Chamaeleonidae	[illegible]
التماسيح Crocodilia	—	—	التمساح ـ التمساح النيلي

من الجدول للنار محمد ان الدميري ذكر تقريباً جميع الرتب وتحت الرتب للزواحف التي لا تزال موجودة في العالم القديم من كرة الارض ويعترف بها العلم الحديث . ولكن من الغريب ان يتطرق الدميري الى صفات وأقوال بعضها اساطير وخرافات ولكنه لايمس الصفات الحساسة المركزية لهذه الحيوانات مثل الاطراف والذنب والجلود وشكل الجسم والرأس والرقبة والحراشف لم يأت بهذه الصفات الا لقليل من هذه الحيوانات . وفيما يلي دراسات للزواحف التي ذكرها الدميري وانكرها ليست اشكال حيوان بالضبط ولكن حسب تحت الرتب والعوائل وذلك لان دراسة تمثل عن هذه المجاميع يكفي من ناحية ولان الصفات والوصف الذي يضعه الدميري لبعض الاسماء غير كافية لمعرفة الحيوان بالضبط كما نعرفه الآن

السلاحف Turtles

تتميز السلاحف بالعظم المدرع الذي يغطي الجسم من الظهر والبطن والاطراف الاربعة ذنبها قصير . ولها القابلية على سحب رأسها الى داخل او اخراجه الى خارج الدرع العظمي . وعندما يتكلم الدميري عن السلحفاة فانه بالحقيقة يتكلم عن عدة انواع او اجناس او حتى عوائل من حيوانات هذه الرتبة من الزواحف . فهو يتكلم عن السلاحف البرية ويقول عنها « وهذا الحيوان يبيض في البر فما نزل منه في البحر كان لجأة وما استمر في البر كان سلحفاة » فهو هنا يتكلم عن مجموعتين من السلاحف : السلاحف البرية والسلاحف البحرية . ولكن الدميري يخطيء فيعتقد ان المجموعتين من السلاحف تأتي من نفس نوع البيوض ولكن الحال التي يعنيها انه السعار العاقس يعني التوسيه في المستقبل . فالصغار التي تبقى في البر تصير سلاحف برية والصغار التي تنزل الى الماء تصبح لجأة او السلاحف البحرية . غير ان الدميري يصيب كل الاصابة عند ما يقول في بداية الجملة من ان هذا الحيوان يبيض في البر اذ ان كل انواع السلاحف حتى البحرية منها تضع بيوضها في الشواطيء قريبة من خط الماء او في الرمل بعيدة عن الماء . فالاناث تبحث عن الشواطيء الرملية فتحفرات

الطول لتحفر فيها حفراً بسيطة بأرجلها الخلفية وتضع البيض ثم تغطيه بالرمل وحتى سلاحف البحار التي تقضي أكثر وقتها في أعماق الماء تخرج الاناث وقت وضع البيض الى الشاطيء الرملي لتبيض في الرمل (Storer & Usinger) وتقول الدميري وهي ... ي الانثى ـ اذا باضت صرفت همها الى بيضها بالنظر اليه ولا تزال كذلك حتى يخلق الله تعالى الولد منها » . في هذه الجملة تقول الدميري ان هناك امر التعهد تقوم به الامهات تجاه البيض وهذا غير معروف عن السلاحف اذ امر ان الاناث تضع البيض بالرمل ثم تغطيه وتتركه وليس هناك من الانواع ما تتعهد الامهات فيها البيوض او الصغار (Parker & Haswell ; وغيره) ثم يستمر الدميري قائلاً « اذ ليس لها الة تحضنه حتى يكمل بحر... الان اسفلها صلب لا حرارة فيه » وهذه الجملة صحيحة ومنها ان السلاحف لا تحضن البيوض كما ان بطنها مغطاة بالدرع البطني (Plastron) الصلب ثم تكلم الدميري عن انواع الغذاء الذي تأخذه السلاحف مثل الحيات والحشرات والحيوانات الصغيرة الاخرى وكل هذا صحيح ولكنه لا يذكر ان هناك بعض السلاحف التي تتغذى على الحشائش الخضراء وعندما يتكلم عن اللحأة يقول الدميري « واللحأة البحرية لها لسان في صدرها من اصابه به من الحيوان قتله » ليس هناك اي زائدة او عضو ناتيء في درع السلحفاة البطني او الظهري ولذلك لا يعرف ما يقصده الدميري بهذا القول

الحيات Snakes

تكون الحيات تحت الرتبة الاولى من الزواحف الحرشفية ، وهي حيوانات طويلة وعديمة الاطراف مغطى جسمها بحراشف وتكون الحراشف التي على السطح البطني اكبر من الحراشف التي على السطح الظهري مكونة صفائح تساعد على حملها كثيرة اكثرها تتكاثر بوضع البيض ولكن هناك بعض الانواع تلد ولادة اي ان البيضة تبقى بالداخل حتى تفقس وتخرج الصغار والحيات هي النوع الوحيد من الحيوانات بدون اطراف (Storer & Usinger , Parker & Haswell , and Khalaf)

يذكر الدميري قرابة ٣٥ اسماً او نوعاً من الحيات ولكن الوصف المقتضب الذي يذكره تحت بعض الاسماء لا يساعد كثيراً على تمييزها ، فالدميري يقول « الحية اسم يطلق على الذكر والانثى » ويقول « وذكر ابن خالويه لها مائتي اسم » وهذا يدل على ان الدميري يقصد بالحية كل هذه الزواحف عديمة الاطراف . وحتى مؤلف حديث مثل امين معلوف عندما يتكلم عن الحية في معجم الحيوان يقول « وهي اجناس وانواع والكبير منها يسمى الثعبان ومن انواعها الافعى والناشر والدساس والصل والاصلة والاسود ... الخ » وهذه هي نفس الاسماء التي يذكرها الدميري . يقول الدميري « العربد أكالها ـ يعني الحيات ـ ويفني كثيراً منها » وعندما نعرف ان العربد يعني افعى ضخمة عظيمة فان هذا العربد يقتات على الحيات الاخرى وقول الدميري لا خرافة فيه . وثم يقول الدميري « والحية انواع منها الرقشاء وهي التي فيها نقط سود وبيض ويقال لها الرقطاء ايضاً وهي من اخبث الافاعي ... » « ومن انواعها الارقم ... وفيها ذوات القرون ... ومنها الاصلة وهو عظيم جداً ومنها ذو الطفيتين والابتر » وهذه كلها امور عجيبة وتسميات لانواع مختلفة من الحيات ، ولو درسناها بمساعدة كتب قديمة اخرى لاصبح من الممكن ان نضع كل اسم منها على مسماه العلمي الصحيح . ويقول الدميري عن الحية « وهي في كل سنة تسلخ جلدها » وهذا صحيح ولكن الحيات تنزع جلدها عدة مرات بالسنة قد تصل احياناً ست مرات . وكذلك يعطينا الدميري الصفات والالوان المختلفة لبعض الحيات فهو يقول « وبعض الافاعي مستطيل وهو كدر اللون واخضر واسود وابيض وارقط وبعضه نمش ولمع » وكل هذا صحيح . ويذكر الدميري « ان الحية تعيش الف سنة » وهذا غير صحيح وان اطول عمر لهذه الزواحف هو عمر بعض السلاحف التي قد تصل الى ١٥٠ سنة . ثم يقول الدميري « ليس للحيات سفاد يعرف وانما هو التواء بعضها على بعض » اننا نعرف ان الاخصاب في الزواحف يتم في الداخل فلاشك ان هناك سفاداً وتزاوجاً بين الحيات ولا شك ان الالتواء الذي يشير اليه الدميري هو قد يكون

عملية تزاوج ان ذكر الحية قضيب ذو شقين يسمى Hemi Penis (اي نصفي القضيب)
وسوف نأتي على وصفه عند الكلام عن الضب في المقالة . ويقول الدميري عن الحية « ولسانها مشقوق فيظن بعض الناس ان لها لسانين » وهذا صحيح والتباهة الدميري انتباهه عليه . ويقول « واذا نهشت انقلبت فيتوهم بعض الناس انها فعلت ذلك لتفرغ سمها وليس كذلك » وهنا ايضاً يصيب الدميري ولا حاجة للحية السامة ان تنقلب لتفرغ السم لان الغدة السمية في الفك الاعلى وبواسطة العضلات والضغط ينزل السم من الناب الى الجرح بسهولة . ويصف الدميري مقاومة الحيات للجوع والعطش فيقول « اذا لم تجد طعاماً عاشت بالنسيم وتغتذي به الزمن الطويل ويبلغ الجهد من الجوع فلا تأكل الا لحم الشيء الحي » ... « ومن عجيب امرها انها لا تريد الماء ولا ترده الا انها لا تضبط نفسها عن الشرب اذا شمته لما في طبعها من الشوق اليه فهي اذا وجدته شربت منه حتى تسكر » فنحن هنا امام نقاط صحيحة واخرى خرافية فالزواحف عموماً لها القابلية على تحمل الجوع والعطش ووجبة واحدة تكفيها لعدة ايام وقد تقنع بالاكل القليل وبخار الماء . ثم ان الحيات تعتاش على اللحوم والبيوض مثل البيض والحلب . وهي تصطاد الحيوانات الصغيرة مثل الجرذان والعظايا والطيور اصطياداً . اما انهـا [illegible] وتموت من النسيم وتشرب الخمر فهذا خرافة . ويقول الدميري « تقيم الانثى على بيضها حتى تخرج فراخها وتقوى في التكسب ثم تخرج هي سائرة » وهذا صحيح حيث ان بعض انواع الحيات بالاضافة الى التماسيح تقوم باحتضان بيوضها الى حين الفقس . ويقول الدميري « وعيناها لا تدور في رأسها بل كأنها مسمار مضروب في رأسها » وهذا قول صحيح ان عيون جميع الحيات غير متحركة ومغطاة بحراشف شفافة وبدون اجفان (Storer & Usinger) . ثم يقول عن عين الحية « واذا قلعت عادت وكذلك نابها اذا قلع عاد بعد ثلاثة ايام وكذلك ذنبها اذا قطع نبت » ان ظاهرة الاخلاف (Regeneration) معروفة في كثير من الحيوانات لا سيما الحيوانات الواطئة في سلم التطور ولكنها قليلة الحدوث في الحيوانات

المقرية مثلا ان بعض السلمندرات (برمائيات) والعظايا تستعيد ذنبها اذا قطع . اليس هناك في كتب علم الحيوان الحديثة ما يشير الى ان الحيات لها القابلية في اخلاف ذنبها وعينيها ولكن لها القابلية في اخلاف اسنانها وانيابها حيث انها تسقط بصورة مستمرة وتستعاض عنها باسنان جديدة . ويقول الدميري « وتزعم العرب ان الافعى صماء » وهذا الزعم صحيح اذ ان الحيات بدون اذن وان سماعها يتم عن طريق تماسها مع الارض والتقاط الذبذبات الصوتية من الارض (Storer & Usinger) و (Zim & Smith) . ويقول « اذا عميت او خرجت من تحت الارض لا تبصر طلبت الرازيانج الاخضر فتحك به عيونها فتبصر » . ان من المعروف ان عيون الحيات مغطاة بحراشف شفافة تنزعها مع بقية حراشف الجسم في عملية الانسلاخ . وهي في بداية هذه العملية تفرز جسدها سوائل وهورمونات خاصة تساعد في عملية الانسلاخ وهذا السائل يكون داكناً فالعيون لا تتمكن من الابصار حتى تتخلص من الحراشف القديمة وهذا السائل . وقد يكون هذا الحك الذي تقوم به الحية يساعدها في التخلص من الحراشف القديمة الباقية على عينيها ثم تظهر الحراشف الجديدة الشفافة فتتمكن من الابصار . ويقول « ليس في الارض مثل الحية الا وجسم الحية اقوى منه » وهذا صحيح لكثرة العضلات التي في جسمها وارتباطها مع الاضلاع الكثيرة . ثم يستمر الدميري فيقول « وليس لها قوائم ولا اظفار تتشبث بها وانما قوى ظهرها هذه القوة لكثرة اضلاعها فان لها ثلاثين ضلعا واذا شددت على بطنها فتدافع اجزاءها وتسعى بذلك الدفع الشديد » . وهذه الجملة صحيحة جداً وعلمية الا من حيث عدد الاضلاع فان عدد الاضلاع والفقرات تختلف حسب الانواع وقد تصل الى ٢٠٠ زوجاً من الاضلاع في الحيات الطويلة . ثم ينقل الدميري قول الجاحظ « الحيات ثلاثة انواع نوع منها ما لا ينفع للسعته ترياق ولا غيره كالثعبان والافعى والحية الهندية ونوع منها ينفع في لسعته الترياق وما كان سواهما فانما يقتل بواسطة الفزع » وهذا تقسيم صحيح وسمي الحيات على اساس سميتها . ثم يذكر الدميري قصة خلاصتها ان

عبد المسيح بن عمرو عند ما جاء يفاوض خالد بن الوليد يوم فتح الحيرة كانت معه قارورة فيها سم حية وبعد المفاوضات خفي عبد المسيح السر الى خالد فما كان من خالد الا ان اخذ السم وشربه فظهرت عليه بعض علامات التسمم ولكنه نجا من السم . ان التفسير العلمي لذلك هو لا شك ان خالد اخذ سم الحية عن طريق الفم وقد يكون قد تلف بعضه في المعدة وان الجسم لم يمتص من السم الا جزءاً يسيراً لذلك لم يقتله السم . وان من المعروف ان سم الحيات دائماً يدخل الجسم عن طريق الدم مباشرة بواسطة عضة الحية لذلك يكون تأثيره اقوى واسرع . ويقول الدميري « ان سم ساعة لا يكون الا من الحية الهندية ولا ينفع فيها درياق ولا غيره » . وان من المعروف ان سم الكوبرا الهندية من اخطر السموم ويذكر الدميري قصة اخرى في هذا المضمار وهو ان خادمة الصحابي ابي الدرداء اعطته السم اربعين يوماً فما ضره وقد يكون تفسير ذلك ان الخادمة كانت تعطيه القليل من السم كل يوم والكمية هذه غير كافية للضرر المباشر وبنفس الوقت تساعد الجسم على تكوين اجسام مضادة للسم . ويذكر الدميري الصل ويبالغ فيه قائلاً « وهي شديدة السواد تحرق كل ما مرت عليه ولا ينبت حول جحرها شيء من الزرع اصلا واذا حاذى مسكنها طائر سقط ولا يمر حيوان بقربها الا هلك . ويقتل بصفيرها من غير لدغة سهو ومن وقع عليه بصرها ولو من بعد مات وما نهشته مات في الحال وضرب بها فارس برمحه فمات هو وفرسه وهي كثيرة ببلاد الترك » كل هذه المبالغات في وصف خطر الحية غير وارد على دراسة علمية وحرافي ولا ادري كيف يصدقها الدميري صاحب العقلية العلمية . ويقول الدميري « وتوصف بالنهم والشره لانها تبلع الفراخ من غير مضغ كما يفعل الاسد » وهذا صحيح لا لانها نهمة ولكن جميع الزواحف تقريباً لا تمضغ غذاءها بل تزدرده ازدراداً وكذلك تفعل الحيوانات الثديية الضارية مثل الاسد . ويقول « يسال الراقي الملدوغ الى اين انتهى الوجع في العضو ثم يضع على اعلاه حديدة ويقرأ العزيمة ويكررها وهو يجرد موضع الالم بالحديدة حتى ينتهي في جرد السم الى اسفل الوجع فاذا اجتمع في اسفله حمل يمص ذلك

للموضع حتى تذهب جميع الآلام ولا اعتبار بتقوير العضو بعد ذلك » فاذا لو تركنا الجزء الذي يخص العرقة و قراءة الادعية فان البقية من هذا الوصف هي طريقة سليمة لتخليص الملدوغ من السم بعد حصر السم وشق الجلد ومص السم (Zim & Smith) . و يقول الدميري : يحرم أكل الحيات لضررها » وهذا طبعاً غير صحيح ولم يرد في الشريعة مايحرم أكل الحية ولحمها غير ضار و كثير من الناس يأكلها

العظايا Lizards

الوزغ (Gekko) : لا شك ان الدميري حين ما يتكلم عن الوزغ فانه يعطينا معلومات كثيرة تنطبق على عائلة الوزغيات (Gekkonidae) فهو يقول « وهي وسام ابرص جنس » فجعل هذه الحيوانات تعود لعائلة واحدة ، و يقول « ان الوزغ من الحشرات المؤذيات » وهو بهذا مخطئ لان الوزغ ليس من الحشرات كما انه ليس مؤذياً فالوزغ من الزواحف والحشرات من اللافقريات وهي تأكل الحشرات وانما كل فقد تكون ذلك مفيدة في الحقيقة . ويقول الدميري « انها اسمى من الحيات وتمج في الاناء فينال الانسان المكروه العظيم بسبب ذلك » كل هذا كلام غير صحيح ومبني على خرافة . ويقول الدميري « ان الوزغ اصم » وهذا غير صحيح لان للوزغ اذناً واسكنه اذن شكل شق مولى غير واضح (Khalaf) ويقول : وهو يلقح بفمه » وهذا غير صحيح وغير علمي فالزواحف والوزغ منها نوع خاص من اعضاء الذكور لتسهيل . و يقول « ويبيض كما تبيض الحيات » وهذه حالة صحيحة حيث ان الوزغات تضع البيوض . ثم يقول « ويقيم في جحره زمن الشتاء اربعة اشهر لا يطعم شيئاً » وهذا قول صحيح وعلمي لان الوزغ من ذوات الدم المتغير الحرارة ولا تتمكن من مقاومة برد الشتاء فتسبت .

السقنقور ويسميه الدميري ايضاً آخر الاسقنقور وهي انس الحيوان عند مبحث الحيوان وفي الانكليزية يسمى الـ Skink وحيوانات هذه العائلة قد تكون عديمة الاطراف او مفقودتها احياناً . حراشف الجلد تكون ناعمة ومقوسة او دائرية الحواف

أساساً مغطى بحلمات متقرنة تشبه الحراشف والسان مفلوق . وبعض انواعها تلد ولادة .
ويعرفها معجم الحيوان بقوله هي نوع من العظاء أكبر من السحلية واضخم قصيرة الذنب
والقاموس المصري يقول ان كلمة Skink معناها تمساح البري . ويتكلم الدميري من
هذا الحيوان كلاماً علمياً ولكنه كعادته يتورط بكلام خرافة بأخذه من غيره . فيقول
« السقنقور نوعان هندي ومصري » فان وجود انواع مختلفة في العالم امر علمي وليس
بالغريب . ثم يقول « وهو يغتذي بالسمك في الماء وبالقطا في البر يسترطه كالحيات » ومن
المعروف ان هذه الحيوانات تعيش في العالم على الحشرات والعناكب والديدان وتحمل
بعض صغار الفقاريات ولا تختلف عن بقية الزواحف باصطياد وازدراء فرائسها . ويقول
« انها تبيض ٢٠ بيضة تدفنها في الرمل فيكون ذلك حضنها لها » وهذا صحيح وعلمي
وبعض كتب الحيوان الحديثة مثل (Storer & Usinger) يذكر ان بعض انواعها
تلد ولادة وبعض الكتب الاخرى مثل (Zim & Smith) يذكر ان بعض انواعها
تبقى الى انها قريبة من البيوض لكي تحميها وتحضنها . والدميري يعمل مقارنة بين الورلات
Varanidae وبين السقنقورات وهذه المقارنة جميلة وعلمية وتساعد كثيراً في التمييز بينها
فهو يقول « والفرق بين الورل والسقنقور من وجوه ان الورل بري لا يأوي الا البراري
والسقنقور لا يأوي الا بالقرب من الماء او فيه » وهذه ملاحظة جميلة عن بيئة الحيوانين .
ويستمر الدميري قائلاً « ومنها ان جلد السقنقور الين وانعم من جلد الورل » وهذا صحيح
ثم يقول « ومنها ان ظهر الورل اصفر واغبر وظهر السقنقور مدبج بصفرة وسواد » فكل
هذه الصفات جيدة وعلمية . وقد ذكر الدميري حيواناً آخر هو الاسقنقور (بالهمزة)
وقد خصص هنا انه بري وسماه التمساح البري . ولكن مثلما أتينا ان معجم الحيوان يعد
الاثنين حيواناً واحداً والدميري يقول عن الاسقنقور « انها دابة تعمر شكلها كالورغة في
عظم خلقته » وهذا القول صحيح لان الورغة من العظاء . ويقول الدميري « ويدخرونه
ويكسون ذهب ويحشونه من ملح مصر فاذا وضعوا مثقالا من ذلك الملح في بيض او لحم

وأكل منه مع عسل نفعاً في تهييج الباه » وقد أخبرني الدكتور عز الدين سعيد ـ من قسم الحيوان في جامعة عين شمس ـ عندما قرأت له هـذه الجملة يوم كنت وإياه منتدبين للتدريس بجامعة الرياض سنة ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦ أنه لا يزال الناس يستعملونه في المدينة المنورة وأن الحيوان الواحد المجفف يباع بثلاث ريالات سعودية ويشتريه الحاويون ويضعون القليل منه في غذائهم لزيادة الباه .

حردونيات Agamidae يطلق معجم الحيوان ثلاثة أسماء على هذه الحيوانات وكلها وردت في كتاب حياة الحيوان الكبرى وهذه الأسماء هي عظرفوط وأم حبين وحردون . أما وصفها في معجم الحيوان فيقول عنها إنها جنس من العظايا أعظم من السحلية ورأسها مثلث عريض . وسيناء يقابلها الحُبل وفي جزيرة العرب (بالحبينة) وهو أنواع كثيرة منها نوع بالشام يعرف بالحردون أما كتب علم الحيوان فإنها تصف العائلة بأنها من العالم القديم أطرافها عادية وأسنانها متمايزة لسانها قصير وسميك . ومنها التنين الطائر الذي تكون أضلاعه الطويلة مغطاة بغشاء يمكنها أن تبسط وتهبط بشكل طائر من عل (Storer & Usinger)

ويذكر معجم الحيوان أنه جاء في تاج العروس « ... وهي في خلقـة الحرباء عريضة الصدر عظيمة البطن ... » والنموذج الذي رأيته في متحف التاريخ الطبيعي يوافق هـذا الوصف مما حملني استعمل اسم العائلة هذا الذي أخذته من معجم الحيوان والتاريخ الطبيعي أما الدميري فإنه يقول « إنها دويبة شبيهة بالضب وقيل هي ذكر الضب » فهذا كلام غير كاف لمعرفة الحيوان . ويقول « وهو من ذوات السموم » وهذا غير صحيح لأن ليس من العظايا ما هو سام إلا نوعين من العائلة (Helodermatidae) استناداً من (Storer & Usinger) ثم يقول الدميري « له كف ككف الانسان مقسومة إلى الأنامل » وهـذا صحيح لأن الأطراف عادية في هذه الحيوانات . ثم يقول « والحق أنه غير الورل » وهو صحيح ذلك . وفي محل آخر يتكلم الدميري عن أم حبين فيقول « دويبة مثل ابن عرس

وسام ابرص وابن فترة » ومن حيث الشكل فقد يمكن ان يتصورها المرء انسانا تشبه ابن عرس . ويقول « سميت ام حبين من الحبن اي الاستسقاء فشبهت بذلك لكبر بطنها » ، وهنا نعود فنشبهها في بعض انواع الضب ذات البطون الكبيرة . ثم يقول : وهي زاحلقة الحرباء غير الصدر ... وهي دابة على قدر الكف ... تشبه الضب غالباً » وكل هذا وصف صحيح وعلمي . ثم ينقل الدميري عن ابن السكيت قوله « هي اعرض من العظاءة وفي رأسها عرض » وينقل ايضاً عن أبي زيد قوله « انها غبراء لها اربع قوائم » وهذا كله صحيح ونستمر نقله عن ابي زيد فيقول « فتقف منتصبة على رجليها وتنشر جناحيها وهما اشبه ان على مثال لونها فاذا رادوا ـ اي الصبيان ـ في طردها نشرت اجنحتها من تحت ذينك الجناحين » وقد ذكرنا في مستهل حديثنا عن الحردون من ان نوعاً منها يدعى التنين الطائر وتتكون اضلاعه طويلة مغطاة بغشاء يمكن الحيوان بالهبوط من مكان عالية وكأنه طائر فلا شك ان الجناحين الاولين والجناحين الثانيين الذين يصفهما ابو زيد هي طيات هذا الغشاء بحيث تظهر وكأنها الاجنحة . فقول أبي زيد الذي نقله الدميري صحيح . وبعض انواع الزواحف المندثرة كانت لها اجنحة .

الحرباء : Chameleon يعرفها معجم الحيوان بانها دويبة من العظايا بطيئة الحركة تتلون الوانا . وينقل الدميري عن القزويني ما يلي « الحرباء خلقاً على هيئة » وهذا صحيح ثم يقول « عينيه تدور الى كل جهة من الجهات » وهذا صحيح . ويقول « انه يتشكل بلون الشجرة التي يكون عليها حتى يكاد يختلط لونه بلونها » وهذا صحيح ومعروف عن الحرباء حتى لقد اصبح شهيراً ومضرب الامثال . ثم يقول « لسانه بخلاف العادة يلحق ما بعد عنه ثلاثة اشبار » وهذا صحيح اذ يقول (... Storer) ان لسان الحرباء يمكن ان يخرج لمدة الحنان امام الرأس . ويقول الدميري « وهي تستقبل الشمس وتدور معها كيفما دارت وتلون بحر الشمس » وهذا صحيح لان دورانها حول ومع الشمس يأتي من حاجتها للحرارة وان تغير اللون في الزواحف والبرمائيات تتأثر بالضوء والحرارة .

ويقول « وهذا الحيوان لا يرسل يده من غصن حتى يمسك غيره » وهذا صحيح لان كف الحرباء مخمسة اصابع ولكن اثنين منها يقابلان ثلاثة كذلك فالحيوان يستعملها جيداً للمسك . ويقول الدميري « قالوا ان الحرباء من ذوات السموم » وهو هنا مخطئ ، ويصف الدميري غذاء الحرباء بأنه الذباب وما شبه من الحشرات الصغيرة التي تصطادها بلسانها وترددها وهذا صحيح وعلمي .

الورليات Varanidae يعرفها معجم الحيوان بأنها من الزواحف الطويلة الانف والذنب دقيقة الجسم ولا عقد بذنبها كتلك التي في ذنب الضب . والورل اطول من الضب واقصر من التمساح ويكون في البر والماء . وقد جاء في كتاب الافصاح بالاضافة الى ذلك أن والثه كرائث الارنب . وفي الورل رقش من الوان سواد وبياض ونقط في جسمه وظهره لا يأكله احد . نعض عضاً شديداً . اما الدميري فانه يقول « دابة على خلقة الضب الا انه اعظم منه » وهذا صحيح ولكنه غير كاف كوصف العلمي . ثم يستمر الدميري « الا ان الورل الذنب سريع السير خفيف الحركة » وهذا صحيح . ثم يقول « الورل والضب والحرباء وشحمة الارض والوزغ كلها متناسبة في الخلق » وهذا كله صحيح لانها كلها من العظايا الا شحمة الارض التي يقول عنها معجم الحيوان انها دودة الارض . ويتكلم الدميري كثيراً عن العداء بين الورل والضب وهذا القول والكلام يذكرنا بما نراه احياناً على شاشة التلفزيون من افلام تريناً الصراع بين الحيات والضب او الضب والورل الا ان قول الدميري يتعدى الى الخيال والخرافة . وينقل الدميري قول احد العلماء من ان الورل فرخ التمساح وهو لدى رأي من بعض التمساح الذي يفقس ويبقى على البر . ولكن الدميري بطريقته العلمية وفطنته ينقد هذا القول فيقول « هذا الذي قاله لا اعتمد صحته وذلك لان الورل ليس من صفات التمساح لان جلده يخالف جلده في النعومة ايضاً فانه لو كان من التمساح لاخذ في الكبر حتى يصير في حجمه والورل في المقدار لا يزيد على ذراع ونصف او ذراعين والتمساح يبلغ عشرة اذرع واكثر » فهذا كله وصف صحيح وقول

علمي ومقارنة ومعالجة علمية وان كان بعض انواع الورل تصل الى حد ٨ أقدام (Khalaf)
ويقول « الورل من الحشرات » وهذا طبعاً ليس صحيحاً . ويقول « ان الورل اقوى من ابن الضب » وهذا صحيح حسب ما جاء في بعض الكتب الحديثة (Khalaf) . ويقول « يأكل الورل طرف اللسان » وهذا صحيح اذا اعتبرنا ان الورل يصطاد الحيوانات الصغيرة مثل الحشرات ويتبعها بلسانه . ويقول « وربما قتل فوجد في جوفه الحية العظيمة » وهذه فكرة مطبقة الآن يستعملها العلماء لمعرفة نوع الغذاء الذي يأخذه حيوان ما .

الضب : Uroctidae الضب حسب علم الحيوان الحديث يقال بأنه من اقاربها يشبه الى حد كبير الورل غير ان ذنبه طويل قد يصل طول الراس والجذع مرتين . والحراشف على الذنب تكون مستطيلة بارزة وحرشفية ومنتظمة بشكل خطوط عرضية على الذنب مما يعطي مظهرها العقد . وراس الضب صغير بالنسبة لجسم الحيوان الارجل الامامية والخلفية تنتهي بخمسة اصابع بمخالب . تقع العينان على جانبي الراس والشكل منها جفن أعلى وجفن أسفل والغشاء الرمشي الذي يغطي العين . ومع حفرة غشاء الاذن خلف العينين . وفي قاعدة الذنب توجد فتحة مستعرضة هي فتحة المخرج (Parker & Haswell) . معجم الحيوان يسمي هذه الحيوانات السحالي ولا يتكلم عنها كثيراً . وفي كتاب الافصاح لايوجد تعريف أو وصف جيد للضب . يقول الدميري « الضب حيوان يشبه الورل » وهذا صحيح . ويعتقد الدميري وينقل عن غيره من ان « الضب لايشرب الماء » وهذا ظاهراً صحيح الى حد ما اذا عرفنا ان الضب يعيش في الصحراء ولكن من دون شك انه يحصل على الماء بين الفترة والفترة أو من غذائه كما ان حراشف جلده تساعد كثيراً في حفظ الماء في جسمه من التبخر وهذه الطريقة الاقتصادية في استعمال الماء معروفة في كثير من الحيوانات والنباتات الصحراوية . ويقول الدميري عن الضب « ويعيش سبعمائة سنة » وهذا قول مبالغ فيه ولكنا نعرف ان الزواحف تعيش لمدة طويلة وهي اكثر الحيوانات

عمراً قد تصل بعض السلاحف الى عمر ٢٥٠ سنة . ويقول الدميري « انه يبول كل اربعين يوماً قطرة » وهذا ليس صحيحاً ولكننا نعرف ان إحدى طرق حفظ جسم الماء في الحيوانات الصحراوية هي المادة امتصاص ماء البول بحيث يلفظ البول وهو تشكل شبه سائل او صلب . فالضب مشابه له ولكن العضلات البولية في الضب تكون بشكل سائلة (Parker & Haswell, and Storer & Usinger) والحالتان بلفظان البول النصف سائل هذا الى المجمع حيث يخرج مع الغائط . ويقول الدميري « لا تسقط له سن » وهذا صحيح لان اسنان الزواحف من النوع الملتحم ولا تسقط . ويقول « ان اسنانه قطعة واحدة ليست مفرقة » ان اسنان الضب ليست قطعة واحدة ولكنها اسنان صغيرة مخروطية متشابهة تظهر وكأنها قطعة واحدة وهناك أيضاً اسنان متشابهة مرصوفة في سقف الفم (الحنك) تظهر وكأنها قطعة واحدة وتسمى الاسنان الحنكية Palatine Teeth . ويقول الدميري « وللضب ذكران » وهذا صحيح وفيما يلي ترجمة حرفية لوصف ذكر الضب وهو النوع المعروف علمياً Lacerta Viridis كما جاء في كتاب (Parker & Haswell) وهناك زوج من الاكياس الوعائية تتزاوج Vascular Capulatory sacs لها القابلية على اخراج باطنها الى ظاهرها وحينما يخرج الباطن الى الظاهر تظهر الاكياس وكأنها اسطوانية مع نهاية منتفخة ومشقوقة) . أما كتاب (Storer & Usinger) فانه يقول « الذكر له زوجان من اعضاء الذكر تسمى Hemipenes في بعض الحيوانات كل واحد يقع على جانب من المجمع ولهذا العضو القابلية على اخراج باطنه الى الظاهر اثناء عملية الجماع لكي يدخله في مجمع الانثى » ان هذا النوع من اعضاء الذكر معروف بين الحيات والعظايا . أما التماسيح والسلاحف فان لها قضيبا مفرداً يبرز في وسط المجمع . ويقول الدميري « وللانثى فرجان » وهذا غير صحيح إذ أن للانثى فتحة واحدة للمجمع ويظهر ان الدميري قد أخذه السجع في الكلام . ويقول الدميري نقلاً عن أبي حنيفة « ان ذكر الضب كذلك الحية اصل واحد له فرعان » وهذا غير صحيح نظراً لما نقلناه اعلاه من كتب

علم الحيوان الحديث . ثم يقول الدميري « وإذا أرادت السمة ان يخرج بيضها حفرت في الارض حفرة ورمت فيها البيض وطمتها بالتراب وتتعاهدها كل يوم حتى يخرج وذلك في اربعين يوماً وهي تبيض سبعين بيضة وأكثر وبيضها يشبه بيض الحمام » في هذا الكلام العلمي بعض الحقائق الصحيحة مثل وضع البيض في الحفرة وتشبيه البيض ببيض الحمام حيث ان له صغاراً وبياضاً وقشرة . اما عدد البيض والحضانة وعدد أيام الحضانة وكلها غير صحيحة . ان مطاطا لا تضع اكثر من ٢٠ بيضة ومدة نمو الجنين تختلف بين عدة أسابيع الى عدة أشهر Storer & Usinger ويقول الدميري « واذا خرج من جحره كليل البصر فيجلوه بالتحكك بالشمس » قد يكون ذلك صحيحاً وبسبب عدم توسع البؤبؤ لسرعة وقد يكون ذلك عند خروجه بعد دورة انسلاخ (Multing) مباشرة . ويقول الدميري « وفي طبعه النسيان وعدم الهداية وبه يضرب المثل بالحيرة » وكل هذه آراء صحيحة نظراً لان الدماغ في الزواحف غير تام أو متقدم تطورياً . ويقول « ومن شأنه في الشتاء ان لايخرج من جحره » وهذا صحيح والضب شأنه شأن الحيوانات ذوات الدم البارد فانه يسبت في الشتاء نظراً لعدم قابليته في مقاومة الانخفاض في درجات الحرارة . ويقول «وهو طويل العمر ومن هذه الجهات يناسب الحيات والأفاعي » وهذا صحيح لان الزواحف طويلة العمر نسبياً ، وبين العظايا والحيات قرابة شديدة .

التمساح Crocodilia كما قسمه اورسا في القدمة من ان التماسيح تكون رتبة قائمة بذاتها في صنف الزواحف . وهذه الحيوانات طويلة الجسم كبيرة الرأس قوية الفكوك بأسنان مخروطية كثيرة . أطرافها تنتهي بأصابع مخلبية وبينها سفافات . ذنبها طويل وثقيل ومضغوط . جلدها سميك مع دروع متقرنة . الآذان صغيرة وتغطيها قطع من الجلد . اللسان لايمتد الى الخارج (Storer & Usinger) . ويصفه معجم الحيوان بأنه اكبر الزواحف المعروفة حجماً . وفي كتاب الافصاح يقول ان التمساح من دواب البحر يشبه الورل في الخلق لكن يكون طوله نحو خمسة أذرع . والدميري يعتمد كثيراً على

القزويني في معلوماته عن التمساح . ويقول الدميري « وهذا الحيوان على صورة ضب » وهـــذا صحيح من حيث العموم لان الاثنين من الزواحف . ثم يقول « وله فم واسع وستون نابا في فكه الأعلى وأربعون في فكه الأسفل » وهذا صحيح إذ أن فم التمساح واسع نظراً لتركيب واتصال فكيه بالجمجمة . وان عدد الاسنان المخروطية كبير ولكن ليس من الســـهل اثبات العدد الذي ذكره الدميري . ويقول « وبين كل نابين سن صغير مربعة ويدخل بعضها في بعض عند الانطباق » ان جميع اسنان التمساح متشابهة وان كان في بعض الأنواع قسم من الاسنان طويل ويبرز خارج الفم . أما الاسنان الصغيرة المربعة فغير موجودة ويقول الدميري « وله لسان طويل » وهذا غير صحيح اذا كان القصد به من ان لسان التمساح مثل لسان الضب . ان لسان التمساح عريض ولا يخرج من الفم ويقول « وله اربع أرجل وذنب طويل » وهذا صحيح . ثم يقول « وهذا الحيوان لايكون الا في نيل مصر خاصة » وهـــذا خطأ لأننا نعرف ان هناك تماسيح في اواسط افريقيا وفي الهند واندونيسيا وحتى الامريكتين فيها تماسيح ولكن الدميري لم يكن ليعرف بوجود الامريكتين . ويقول « وهو شديد البطش في الماء » وهذا (صحيح) ثم يقول « ويعظم حتى يكون طوله عشرة أذرع في عرض ذراعين واكثر » وهذا صحيح وان كان الصيـــادون الآن لم يتركوا من التماسيح الضخمة الا القليل . ويقول الدميري « ويبيض في البر » ان أناث التمساح تعمل عشاً من الاعشاب المائية المتفسخة وتضع فيها بيض (Stitel & Unger) . ويقول « ومن عجائب أمره انه ليس له مخرج » وهذا غير صحيح لان هناك فتحة مشقوقة طولياً بين رجلي التمساح وهي فتحة المخرج (المجمع) ويقول « إذا امتلأ جوفه بالطعام خرج الى البر وفتح فاه فيجيء طائر فيلقط ذلك من فيه » نعم ان هذا يحدث ولكنه ليس طريق المخرج و الا ... ان كل ما يحدث هو ان بعض قطع لحم الغذاء تبقى بين اسنان التمساح مفتوحة لذلك فهو يرتاح جداً لما يأتي هذا الطائر ليلتقط قطع اللحم من بين الاسنان وهـــذه حالة أو ظاهرة مشهورة تسمى المعاش

التعاوني (Mutualistic Symbiosis) حيث يعيش نوعان من الحيوانات مع بعضهما والاثنان يستفيدان من هذا التعايش فالطير يحصل على الغذاء والتمساح يتخلص من قطع اللحم التي تبقى بين أسنانه . ويقول الدميري : ومن شأنه انه يغيب في باطن الماء أربعة أشهر مدة الشتاء كله ولا يظهر » وهذا صحيح لان التمساح من ذوات الدم المتغير الحرارة ويسبت أثناء الشتاء . ويستمر الدميري بالحديث كالآتي : ان التمساح يبيض ستين بيضة وله ستين عرقاً ويسفد ستين مرة ويمكث الانثى ستين يوماً ويعيش ستين سنة » كل هذه الأرقام ليست صحيحة علمياً وان كان بعضها يقارب الرقم الصحيح . إذ قد تبيض بعض الأنواع بين ثلاثين وستين بيضة وقد تعيش بعض التماسيح الكبيرة بين ٢٥ و ٤٠ سنة ويقول الدميري نقلاً عن أبي حامد الأندلسي « ليس للتمساح دبر وله فرج يسيل منه » في الحقيقة ان للتمساح فتحة مجمع واحدة تشكل شق طولي بين الارجل الخلفيــــة وهي الفتحة التي يخرج منها الغائط والبول والبيض او الحيامن .

جليل ابو الحب

المصادر العربية :

١ — الدميري ـ كمال الدين . كتاب حياة الحيوان الكبرى . ملتزم الطبع والنشر عبد الحميد احمد حنفي . مصر . بدون تاريخ .

٢ — الحاذق ـ محمد . كتاب المختار من كتاب حياة الحيوان الكبرى للدميري . وزارة الثقافة والارشاد القومي . الجمهورية العربية المتحدة . بدون تاريخ .

٣ — المعلوف ـ أمين . كتاب معجم الحيوان . هدية المقتطف السنوية سنة ١٩٣٢ .

٤ — الصعيدي ـ عبد الفتاح وحسين يوسف موسى . كتاب الافصاح في فقه اللغة . الطبعة الاولى . مطبعة دار الكتب المصرية ـ القاهرة سنة ١٩٢٩ .

٥ — الياس ـ الطوان وادوار الياس . القاموس العصري . المطبعة العصرية . القاهرة . الطبعة العاشرة سنة ١٩٥٤ .

المصادر الانكليزية :

1 - Khalaf, T. K., 1950
Reptiles of Iraq with some notes on the Amphibia. Al-Rabita Press, Baghdad.

2 - Grove, A. J., & G. E. Newell, 1955
Animal Biology, University Tutorial Press Ltd. London. PP. 278-404.

3 - Parker, T. J., & W. A. Haswell, 1949
A textbook of Zoology, Vol. II, Macmillan & Co. Ltd., London PP. 306 - 393.

4 - Storer, T. I. & R. L. Usinger 1965
General Zoology. International Student Edition, Mcgrew - Hill Book Co., PP. 576 - 588.

5 - Zim, H. S., & H. M. Smith 1956
Reptiles and Amphibians, A Golden Nature Guide.

منصفات جديدة

الدكتور نوري حمودي القيسي

يمثل الانصاف في قصيدة الجاهلية الجانب الاخلاقي الرفيع الذي عرفته الطبيعة العربية السليمة ، وجبلت عليه الاخلاق الاصيلة التي تتصف بها هذا الانسان ، ولم يجد الشاعر بهذه الصفة على خصومه الذين حاربوه ، فنجد لهم من انصافه الشيء الكثير فذكر أولاتهم وبلاءهم ، وأعلن أصالة الخلق ، وسلامة العقيدة التي كانت تحمل على التزامها مثل هذا السلوك – هما الدافعان الحقيقيان اللذان مهدا لهذا الجانب السلوكي ، على الرغم من كل الاعتبارات التي كانت تحيط بالمجتمع العربي آنذاك ، وعلى الرغم من كل القيم المتعارف عليها في خضم ذلك الوسط القبلي المتزمت [١] .

ومن محاسن الصدف ان أقف ، وأنا أقلب مظان الأدب وصولي الى العثور على مجموعة أخرى من القصائد التي تحمل صفة الانصاف ، وتمثل فيها سمات هذا الجانب الاخلاقي ، مما يصح ان يجمع الى جانب القصائد التي عرفت بهذا الاسم وقد نص القدامى في أحاديثهم على هذه التسمية فذكر ابن حمدون [٢] في تذكرته : ان من اشعار العرب المنصفة قول حكيم بن قيس الكناني :

نهيت أبا عمرو عن الحرب لو يرى ... برأي رشيد أو يؤول الى حزم

---

(١) انظر مثلاً عنوان المنصفات في [illegible] وعند الأعلام [illegible] الجزء الأول ، وعند الاستاذ عبد [illegible] الأصمعي [illegible] وزارة الثقافة والسياحة في الجمهورية العربية السورية كتاب المنصفات .

(٢) ابن حمدون : التذكرة الحمدونية ، مصورة في معهد المخطوطات العربية [illegible] الجزء الثالث الورقة ١٢١

دعاني يشب الحرب بيني وبينه … فقلت له لا بل هلمّ الى السلم
فلما ابى أرسلت فضلة ثوبه … اليه فلم يرجع بحزم ولا حزم
وأمهلته حتى رماني بحربها … لتعلم من عيّ عويّ ومن أثم
فلما رمانيها رميت سواده … ولا بد أن يرمى سواد الذي يرمي
فبتنا على لحم من القوم عودنا … استقتنا فيه وبأنوا على لحم
وأصبح يبكي من بني واخوة … حسان الوجوه طيبي الجسم والنسم [1]
ونحن نبكي اخوة وبنيهم … وليس سوىّ قتل حق على ظلم

وقال المسور بن زيادة :

وكنا بني عم جرى الجهلُ بيننا … فكلٌّ يوفي حقه غير وادع
فنلنا من الآباء شيئاً وكلنا … الى حسب في قومه غير واضع
فلما بلغنا الأمهات وجدتم … بني عمكم كانوا كرام المضاجع
فما لهم عندي ولا لي عندهم … وان اكثر المغرور وشي التتابع [2]

وفي طبقات ابن سلام . وفي الطبقة الخامسة يذكر خداش بن زهير بن ربيعة [3] . وهو كما يقول ابو عمرو بن العلاء اشعر في قريحة الشعر من لبيد وبعد أن يسرد له بعض الابيات يقول : وقال القصيدة المنصفة [4] :

فأبلغ إن عرضت بنا هشاماً … وعبد الله أبلغ والوليدا
أولئك إن يكن في الناس خير … فإن لديهم حسباً وجودا
همُ خيرُ المعاشر من قريش … وأوراهم إذا قدحت زنودا

(١ ، ٢) كذا في المخطوطة .
(٣) ابن سلام : طبقات الشعراء ١١٩ .
(٤) النص نفسه ١٢٤ ورواها صاحب الاغاني ١٩/٧٨ .
وقد أشار الى بعض أبيات الاصمعي ... في الاصمعيات ١١٨

فإنا يومَ شَمْطة قد أقمنا ... عمودَ المجد ، إنَّ له عمودا

جاؤوا فارساً ورداً وحشداً ... كما أمرمت في الغاب الوقودا[1]

فما شدوا الكتيبة وما شدوا ... عراك النمر واجهت الأسودا

فلم أرَ مثلهم هزموا وفلّوا ... ولا كذادنا عنقاً بجودا

وفي المفضليات ٢/١٦٥ مفضلية تنسب لعوف بن الاحوص وقيل انها لخداش بن زهير يتحدث فيها الشاعر عن معركة كانت بين قبيلة الشاعر وبين كنانة وبكر وقريش ، ويبدو اعتراف الشاعر بشدة بأس كنانة وقريش وبأسهم في الحرب ، ثم هو يعترف بهزيمة قومه ، ويعزو ذلك الى كثرة رجال العدو وتفوقهم في القوة وشدة المراس . والقصيدة في معانيها والفاظها وفكرتها تماثل المنصفات التي اسلفت الحديث عنها

لما دونا للنبات وأهلها ... أُتيح لنا ذئب مع الليل فاجر

أُتيحت لنا بكر وتحت لوائها ... كتائب يرجاها العزيز المفاخر

وجاءت قريش حافلين بجمعهم ... وكان لهم في أول الدهر ناصر

وكانت قريش لو ظهرنا عليهم ... شفاءً لما في الصدر والبغض ظاهر

حبت دونهم بكر فلم نستطعهم ... كأنهمُ بالمشرفية سامر

وما برحت بكر تثوب وتدعي ... ويلحق منهم أولون وآخر

لدُن غدوة حتى أتى الليل وانجلت ... عمامة يوم شره متظاهر

وما زال ذاك الدأب حتى تخاذلت ... هوازن وارفضت سليم وعامر

وكانت قريش يفلق الصخر جدها ... إذا أوهن الناس الجدود العواثر

وفي ديوان الاعشى ٢٥٩ قصيدة يمدح بها بني شيبان بن ثعلبة في يوم ذي قار ، وقد أشار في بعض ابياتها الى بعض المعاني التي يحس فيها لون من الانصاف . يقول الاعشى :

---

(١) ان استعمال الشطر الاول من البيت في [illegible] من المنصفات يدل على التزام اصحاب المنصفات إشكال [illegible] معينة ، واستخدامهم الفاظ [illegible] ، وهذا يدل ايضا على صحة [illegible] الى [illegible] القصيدة عند اوس بن حجر ومن [illegible] من الشعراء

فلله عينا من رأى من عصابة — أشدَّ على أيدي السعاة من التي

أتتهم من البطحاء يبرق بيضها — وقد رفعت راياتها فاستقلت

وسلمة بن الخُرشُب الأنماري يُعيّر بني عامر بهزيمتهم، ويعدد هزيمتهم ورأسهم عامر بن الطفيل، وهو مع هذا يشيد بشجاعة عامر وفروسيته وجوده، منوها بالنصر على مثله، وإنصافا لعدوه، وهذا خلق كريم من أخلاق الفروسية فيقول [1]:

فدىً لأبي أسماء كلُّ مُقصِّر — من القوم من ساعٍ بوتر وواتر [2]

عدلتَ المخاض الزُّلّ ثم عشارها — ولم تثنه منها عن صعوف مطائر [3]

مقرّبة أفراس له ورواحل — فعاولتهم مستقلات الهواجر [4]

ومُرّة بن همّام بن مرّة بن ذهل بن شيبان يعجب من عوف الذي سطا على ماله، وكان بالأمس ينهب ذلك، ثم يوعده أن لو شاء لشنها عليهم شعواء، [illegible] بأهله ورعاها حيث يريد، ثم مدح عوفا على عادة فرسان العرب من تمجيد الرجل لقرنه، والقاتل لمقتوله فيقول [5]:

يا عوف ويحك فيم تأخذ صرمتي — والمكتب أسرحها أمامك عزنا [6]

(١) المفضليات [illegible] ١ / ٣٥ – ٣٦

(٢) أسماء [illegible] الراء [illegible] وكناه الشاعر [illegible] مع [illegible] والواتر [illegible]

(٣) المخاض: الإبل الحوامل [illegible] جمع [illegible] المعاشر: جمع عشراء [illegible] الصعوف [illegible]

(٤) الرواحل: الإبل [illegible] الأعداء [illegible] أنه [illegible] الخيل [illegible] الإبل [illegible]

(٥) المفضل: المفضليات ٢ / ٢ / ١ – ٣ ١

(٦) الصرمة: القطعة من الإبل [illegible] اليوم [illegible] لا تقدر على ذلك قبل اليوم

فالله لو لا أن تشامى أهلها	ولشر ما قال امرؤ أن يكذبا [1]
ابعث في عرض الصراح مفاضة	وعلى أجرد كالعسيب مشذبا [2]
لتركتم إبلي رتاعاً بيننا	مما أرد الجيش عنها حبا
لله عوف لا ابنا أو أبا	يا لهف نفسي قرن ما أن تغابا [3]

والمعقّر بن أوس البارقي يصف الصراع بين حاجب بن زرارة وزهدم العبسي. وكان المعقر حليفاً للعامريين والعبسيين. ولكنه مع ذلك يشيد بطوله حاجب ووضعه في مقام واحد مع زهدم في الصراع والمطاولة والثبات. إضافة له، واعترافاً بقدرته، وحباً في اظهار هذا الخلق النبيل الذي عرف به الفرسان فيقول [4]:

هوى زهدم تحت الغبار لحاجب	كما انقض أضا دو جناحين ماهر
هما بطلان يعثران كلاهما	أراد رئاس السيف والسيف نادر [5]
فلا فضل إلا أن تكون جراءة	وذو بدين والرؤوس حواسر

أما محسوس فتصف في يوم شعب جبلة لقاء قومها التميميين مع كعب وكلاب من ربيعة، وقد قتل في هذه الحرب أبوها. وخرجت تميم من الحرب خائبة مهزومة. وهي في هذه المقطوعة تبرر هزيمة قومها وتنصف اعداءها، وتعترف لهم بالقوة والمنعة على الرغم من انتصارهم فتقول [6]:

لعمري لأن لاقت من الشر دارم	عناء لقد لاقت حميداً صرابها
فما جبنوا الشعب إذ طرت لهم	ربيعة تدعى كعبها وكلابها
عصوا اسيوف الهندوا استكرت لهم	وأحكامه موت لا يقير غرابها

(1) .... (2) الصراح ....

(3) .... (4) ابن عبيدة، النقائض ٢ / ٦٧٧

(5) .... أي .... الداخل في ....، والحق أي واحد منهما طالب رئاس السيف ....

(6) ابن عبيدة، النقائض ٢ / ٦٦٠

اسود شرى لاقت أسود خفية   تساقوا على حرد دماء الأساود

وعندما وقعت الحرب بين عبس وفزارة ، قتل حذيفة بن بدر وأخوه حمل بن بدر ، فقال قيس بن زهير بن جذيمة (وهو عبسي) يرثي حذيفة بن بدر (وهو فزاري) وقد جزع عليه : وفي هذا ذروة الانصاف [1] .

كم فارس يُدعى وليس بفارس   وعلى المباءة فارس ذو مصدق

فابكوا حذيفة لن تُرثّوا مثله   حتى تبيد قبائل لم تخلق

وهذان البيتان في أبيات له

فساروا وثرنا والمنية بيننا   وهاجت عليهم غمرة فتجلت

واحموا حمىً ما يحمون فأصبحت   لنا ظعن كانت وقوفاً فخلت

ولا بد لي وأنا أعقب على موضوع الانصاف من أن أشير إلى أن أهمية هذه القصائد لم تقتصر على الاعتبار بها . والتمثل بأبياتها في باب الانصاف ، وهو الجانب الخلقي ، وانما جاوزت أهميتها الى احتفاء الرواة باعتبارها من اللوازم التي تجب الاحاطة بها ، والالتزام بحفظها .

ويبدو أن هذه القصائد كانت كثيرة ومتعددة ، وان الرواة كانوا يتسابقون الى حفظها ، ويتنافسون في الاحتفال بروايتها . لما عرف فيها من جوانب تستحق الحفظ والمنافسة . وربما جاءت هذه الاهمية الرواة من رواد المربد . وحلقات الكتاب الى المسجد الجامع بالبصرة من عدم الاعتراف بالراوي اذا لم يتوفر على حفظها وحفظ اشعار اخرى تتعلق بأغراض شعرية نادرة .

وقد أشار الجاحظ اشارة صريحة الى هذه الاهمية فقال : وقد ادركت رواة المسجديين والمربديين ومن لم يرو اشعار المجانين ولصوص الاعراب ، ونسيب الاعراب والارجاز الاعرابية القصار . واشعار اليهود والاشعار المنصفة فانهم كانوا لا يعدونه من الرواة [2] .

نوري حمودي القيسي

---

(١) ابن ... العمدة ١ / ٢٠٦

(٢) الجاحظ : البيان والتبيين ٤/٢٣ تحقيق عبد السلام هارون ، وقد أفادني في هذا النص الاستاذ ... على ... الشكر .

صورة بشار بن برد في كتاب الأغاني

د. يحيى محمد عباس

من فضل أبي الفرج الاصبهاني على الادب واهله ان ترك لنا كتابه العظيم (الاغاني) مصدراً جليلاً للدراسات الادبية ومنبعاً لا ينضب من اخبار الشعراء واشعارهم ونوادرهم يصدر كل ذلك بأسانيد تطول او تقصر للرواة الذين سمع عنهم واسماء الكتب التي اعتمد عليها حرصاً على الامانة العلمية في النقل والرواية لمادته.

ولم يكن أبو الفرج في كتابه هذا باحثاً ناقداً مدققاً فهو لا يناقش الاخبار ولا يوازن بين الروايات فقد يكرر الخبر الواحد في اكثر من موضع بصيغ مختلفة وقد يذكر الخبر ونقيضه في صفحة واحدة وقد ينسب الشعر لشاعر في موضع، ولغيره في موضع آخر، فقد كانت غاية جهده أن يجمع تلك الاخبار الكثيرة ويرويها حفظاً لها من الضياع ويقدم للباحثين مادة دسمة غنية لبحوثهم ويشارك فيها بتقديم وتهيئة مادتها الاولى.

وقد ترك أبو الفرج للاجيال التي تأتي بعده اليوم وغداً مسؤولية غربلة تلك الاخبار ومناقشتها ودراسة الشعر والشعراء من خلالها على أسس رصينة من البحث العلمي وقواعده.

وقد رأينا أن ندرس بشاراً من خلال هذه المادة الكثيرة الغنية من الاخبار التي قدمها أبو الفرج عنه. ونحاول ان نحدد له صورة واضحة المعالم والسمات.

نسبه:

وقد ذكر أبو الفرج روايتين مختلفتين في نسب بشار. ذكر له في الاولى اربعة

وعشرين جداً وذكر له في الأغاني ستة أجداد، وكل تلك الأسماء أعجمية تنتهي بنسب الشاعر الى ملك من ملوك العجم اسمه (يستاسب ابن لهراسب)[1]

ونحن نشك في صحة هذا النسب وهذه الأسماء كما نشك في كثير من تلك السلاسل النسبية الطويلة التي ذكرها أبو الفرج لشعرائه، ولا ندري ما الذي دفع اولئك الرواة الذين نقل عنهم أبو الفرج الى حفظ تلك المجموعة الكبيرة من الأسماء الأعجمية لأجداد رجل كبشار، وهو مولى من اسرة فقيرة تدحة ولم يكن من اصحاب الشأن والسلطان ليحفظ الناس نسبه ولتتنقل معرفته من جيل الى جيل. اما نسبه الى ملوك الفرس فشيء إدعاه بشار في شعره وأوهم الناس به فصدقه بعضهم وخدع به كمثل قوله (من المتقارب):

نمت في الكرام بني عامر   فروعي وأصلي قريش العجم[2]

وقوله (من الرجز):

ورب ذي تاج كريم الجد

كآل كسرى وكآل برد[3]

وقوله (من مجزوء الرجز):

جدي الذي اسمو به   كسرى وساسان أبي[4]

وإذا علمت ان برداً هـذا الذي يقرن بالاكاسرة كان طياناً يضرب اللبن[5] عرفت مقدار كذب بشار وادعائه وضحكت عليه ورثيت له.

نشأته وولاؤه:

كان بشار أعجمياً في نسبه سكنت اسرته بلاد العرب منذ زمن جده «يرجوخ» الذي كان من سبي المهلب بن ابي صفرة. ثم صار أبوه برد مولى لامرأة من بني عقيل أهدته اليها زوج المهلب.

وفي بني عقيل وله بشار وولاؤه لهم معروف ذكره في شعره اكثر من مرة[6]،

(١) الأغاني ٣/١٤٠   (٢) الأغاني ٣/١٣٨   (٣) الأغاني ٣/ ١٧

(٤) السمال ١/٣٧٩   (٥) الأغاني ٣/١٣٧   (٦) الأغاني ٣/١٢٨، ١٣٩

وعزا نشأته في عقيل فصاحته وتمكنه من العربية ، واعترف بهذا الولاء احد اولاده بعد ذلك فقال : (ولاؤنا لبني ربيعة بن عقيل) [1] .

وبشار لا يأنف من اصله الأعجمي ذلك وانما يذكره و يفخر به [2] .

وقد اتهم ابو الفرج بشاراً بالتلون في الولاء وذكر له ثلاثة نصوص شعرية [3] في هذا ، الاول يفخر فيه بولائه لقيس :

أمنت مضرة الفحشاء اني	أرى قيساً تضر ولا تضار

والثاني يفخر فيه بولائه لبني عقيل :

اني من بني عقيل بن كعب	موضع السيف من طلى الاعناق

والثالث يتبرأ فيه من الولاء العرب و يقول انه اصبح مولى الله سبحانه :

اصبحت مولى ذي الجلال وبعضهم	مولى العريب فخذ بفضلك فافخر
مولاك اكرم من تميم كلها	أهل الفعال ومن قريش المشعر
فارجع الى مولاك غير مدافع	سبحان مولاك الاجل الأكبر

ونحن لا نرى في ذلك تلوناً في الولاء ولا تناقضاً بين النص الاول والثاني ، فبنو عقيل فرع من قيس ، والولاء لعقيل يستتبعه الولاء لقيس بالضرورة ، والفخر بالاصل لا يتعارض والفخر بالفرع .

اما النص الثالث فقد عمد فيه بشار الى المغالطة ، اذ ان الولاء لله سبحانه وتعالى ـ والناس جميعاً عباده ومواليه ـ لا يخلي من الولاء للعرب ولا ينفيه .

وأبو الفرج لا يقدم لنا شيئاً كثيراً عن نشأة بشار الاولى غير قوله انه ولد اعمى ونشأ في البصرة لاسرة فارسية فقيرة ، وان أباه كان طياناً وكان أخواله قصابين ، وانه قال الشعر وهو ابن عشر سنين وكان أبوه يضربه لهجائه الناس .

ولم يشر أبو الفرج الى ان بشاراً درس دراسة تخصص لعلم من العلوم على استاذ بعينه

---

(1) الأغاني ٣/١٣٦ (2) الأغاني ٣/١٣٨ ، ١٧٦ (3) الأغاني ٣/١٣٩

من الاساتذة ، وانما كانت ثقافته خلاصة ما سمعه من حلقات مسجد البصرة ومخالطته للمتكلمين وصحبته لهم [1] . اما علمه بالعربية وثقافته بها ، فقد استفادها من ولائه لفصحاء عقيل ومخالطته للاعراب وذهابه الى البادية [2] .

عصره وشعره الاموي :

وقد ذكر ابو الفرج ان بشاراً كان (من مخضرمي الدولتين العباسية والاموية . قد شهر فيهما ومدح وهجا وأخذ سني الجوائز مع الشعراء) [3] .

وليس بين ايدينا من شعره زمن بني أمية الا القليل . منه أبيات في السيف أنشدت للوليد بن يزيد . وقصيدته البائية المشهورة في مدح ابن هبيرة . واخرى في مدح سليمان ابن هشام وثانية في هجائه بعد ان استقل جائزته [4] .

علاقته بالزهاد والفقهاء والشعراء :

وقد سلك بشار سبيل التهتك والمجون فساءت علاقته بفقهاء البصرة كالحسن وواصل ومالك بن دينار . كانوا يحرضون الناس والسلطة عليه وكان لا يتحرج من شتمهم وهجائهم [5] .

اما علاقته بشعراء عصره فقد ذكر ابو الفرج أن بعضهم كانوا يأتون اليه ينشدونه أشعارهم ويسألونه الرأي فيها كملاء المنقذ ومروان وأبي نصير [6] .

وكان سلم تلميذه وقد غضب عليه مرة لأنه سرق معنى له فترضاه سلم (وقبل رأسه ومثل بين يديه وقال : يا أبا معاذ حريحك وأديك) [7] وقوله فرشيد (وهل أنا الا حرء من محاسن بشار وهل انطق الا بفضل منطقه) [8] .

---

(١) الاغاني ١٤٦/٣ (٢) الاغاني ٣ : ١٥ ، ٢٠٦ (٣) الاغاني ١٣٥/٣
(٤) الاغاني ٣ /١١٧ ، ١٩٧ ، ٢١٢ ، ٢١٨ (٥) الاغاني ٣ ١٤٥ ، ١٦٩ ، ١٧٠
(٦) الاغاني ١٨١/٣ ، ٢٢١ ، ٢٢٦ (٧) الاغاني ٣/ ٢٠٠
(٨) الاغاني ٢٤٢/١٩

وكان بشار ماراً بأبي الشمقمق يعطيه من ماله ويشفع له عند عقبة بن سلم [1] ولبشار مهاجاة مع حرير بن المنذر السدوسي وحماد وأبي هشام الباهلي [2].

علاقته بالعباسيين :

اتخذ بشار المديح وسيلة للتكسب كغيره من الشعراء منذ زمن بني أمية ، وعندما جاء العباسيون حاول الاتصال بالمنصور فأعرض عنه ولم يلتفت اليه ، ولم يكن أبو جعفر كثير الاحتفال بالشعر حريصاً على تقريب الشعراء وتكريمهم.

وعندما جاء المهدي قرب بشاراً وأجزل له العطاء فأكثر من مديحه كما مدح يحيى بن خالد البرمكي [3] واكثر من مديح عقبة بن سلم وابنه نافع من بعده وكانا يبالغان في تكريمه وبره [4].

وبشار يمدح تكسباً كما قلت ، وليس شاعراً من شعراء البلاط الملازمين له ، وانما كان يفد عليه في فترات متباعدة ولذلك لم يجادل في حق العباسيين بالخلافة ولم يخاصم من اجلهم ، كما فعل مروان وعلي بن الجهم ، وغيرهم ، كما لم يفعل ذلك زمن بني أمية .

لم يكن بشار من شعراء السياسة ولا نستطيع أن نبين له مذهباً سياسياً معيناً . اما الميمية المشهورة التي انشدها ابراهيم بن عبد الله الحسني في أيام ثورته على المنصور وهجائه وتحريض الناس عليه [5] فانما كانت قصيدة نظم الشاعر عليها بعد ذلك ، وأراد ان يوهم الناس انه قالها في دم ابي مسلم الخراساني ، بعد ان وضع اسمه مكان اسم المنصور من القصيدة ، وهي لا تعكس لنا موقفاً سياسياً بقدر ما تعكس انتهازية بشار وسوء تقديره للامور ، فقد تصور ان الثورة ناجحة لامحالة ، وان سلطان المنصور يوشك على الزوال بعد ان اندلعت ثورة محمد النفس الزكية في المدينة وثورة اخيه ابراهيم في البصرة في وقت واحد تقريباً .

---

(١) الاغاني ٣/١٧٨ (٢) الاغاني ٣/١٣٧ ، ١٤١ ، ١٥١
(٣) الاغاني ٣/٢٠٢ ، ٢١٩ ، ٢٤٢ (٤) الاغاني ٣/١٧٦ ، ١٨٩ ، ٢٢٠
(٥) الاغاني ٣/١٥١ ـ ١٥٧

وبعد ان استطاع انصار ابراهيم الوصول الى مساقط المنصور وهب مسلاه ، تصور بشار اذن ان الامر صائر دون ريب الى الحسنيين فأراد ان يتخذ له يداً عند ابراهيم ليذكره اذا ولي الامر ويجعله شاعره الاثير المقرب . هذا فضلاً عن اعتقادنا بكراهية بشار للمنصور لبخله وعدم تقريبه له او لغيره من الشعراء، ولقتله ابن هبيرة بعد ان أمنه ، وقد كان ابن هبيرة هذا صاحب بشار وولي نعمته وكان منصب بالقرابة يجمع بينهما ويذهب احدهما الى الآخر (١)

ولا يمكن ان نعد بشاراً متشيعاً بسبب هذه القصيدة او موالياً للعلويين كما ذهب الى ذلك الدكتور طه حسين والدكتور الحاجري (٢) وآية ذلك ان بشاراً غير في القصيدة بعد اخفاق الثورة واتصل بالعباسيين ومدحهم . كما اننا لا نجد له شعراً آخر في العلويين او في تأييدهم زمن المهدي (٣)

ونحن نعلم ان ابراهيم كان زيدياً وكانت ثورته ثورة الزيدية والمعتزلة (٤) ولم يكن بشار من اولئك، ولو كان كذلك لأشار اليه ابو الفرج وهو زيدي كما نعلم ولقربه يعقوب ابن داود وزير المهدي وما سعى في قتله ومحاربته ، وقد كان يعقوب احد وجوه الزيدية ورجالها (٥)

عداوته لعلماء اللغة :

اما علاقته بعلماء اللغة فلم تكن حسنة دائماً ، اذ كانوا يعيبون عليه بعض شعره ، وكان كغيره من شعراء عصره يسخر منهم ، ويهجوهم ويرى انه افصح منهم واعلم بالعربية وانهم ينبغي ان يسألوه ويتعلموا منه .

---

(١) الاغاني ٣/٢١٩

(٢) حديث الاربعاء ٢/٢٠٩ وبشار بن برد للحاجري ٩ ، ٥٥ ، ٢

(٣) مقاتل الطالبيين لابي الفرج ٢٩١ – ٣٠٨ (مقتل النفس الزكية)

(٤) المصدر السابق ٢٢٩ – ٢٧٩ (ثورة ابراهيم بن عبد الله)

(٥) الطبري ٦/٣٨٢

وقد ذكر ابو الفرج ان الاخفش وسيبويه عابا عليه بعض شعره فهجاهما فكانا بعد ذلك يستشهدان بشعره (استكفافا لشره) [1]

ولسنا نعتقد ذلك ولا نؤمن به فقد كان حسبهما عدم ذكر شعره وسقط عيوبه ليكف عنهما أذاه وسوء لسانه . اما الاستشهاد بشعره تملقا له فشيء لا يمكن تصديقه اذ كان هؤلاء العلماء اشد امانة وأكثر خشية لله أن يفعلا ذلك أو يرضوه لانفسهم ، ولو صدقنا مثل هذا ـ وهو أمر بالغ الخطورة ـ لدفعنا بالضرورة الى التشكيك في قيمة جميع شواهد الاخفش وسيبويه وعدم الاطمئنان اليها ، وهذا ما لا يقوله عاقل ولا يرضى به احد .

وتخطئة بعض العلماء لشاعر ما في هذه المسألة أو تلك لا تقوم دليلا على فساد لغته أو الشك في فصاحته ، اذ ربما كان فيها ما يصححه من كلام العرب ولغات بعض قبائلها ، وأين العالم الذي ألم بكل كلام العرب واساليبها ولغاتها ، ولم يكن بشار من العجم الا الاصل والنسب فقد ولد ونشأ وعاش في بلاد العرب ، وكان يختلط بالاعراب ويعاشر البدو ويسمع منهم [2] . وقد سئل مرة عن خلو شعره مما يستنكر او يشك فيه من الالفاظ فقال (ولدت ها هنا ونشأت في حجور ثمانين شيخا من فصحاء بني عقيل ما فيهم احد يعرف كلمة من الخطأ ، وان دخلت الى نسائهم فنساؤهم أفصح منهم ، وأيفعت فأبديت الى أن ادركت ، فمن أين يأتيني الخطأ) [3]

وكان خلف الاحمر وخلف بن ابي عمرو بن العلاء يزورانه ويسجلان عنه ويسألانه عن الغريب [4]

وفاته :

وعن وفاة بشار ذكر ابو الفرج عدة روايات تقول الاولى ان بشاراً مدح المهدي فلم يعطه شيئاً فقال فيه قصيدته المعروفة (من الطويل) :

---

(١) الاغاني ٣ / ٢٠٩ - ٢١٠ (٢) الاغاني ٣ / ٢٠٦

(٣) الاغاني ٣ / ١٥٠ (٤) الاغاني ٣ / ١٩

تخالات عن فهر وعن جارتي فهر ووسعت امي بالملام وبالشر

فلم ينل منه شيئاً فهجاه في حلقة يونس النحوي بقوله

خليفـة يزني بعماتـه يلعب بالدبوق والصولجان

أبدلنـا الله به غيـره ودس موسى في حر الخيزران

فسعى به أهل الحلقة الى يعقوب بن داود (وكان بشار قد هجاه بقوله (من البسيط)

بني امية هبوا طال نومكم ان الخليفـة يعقوب بن داود

ضاعت خلافتكم يا قوم فالتمسوا خليفة الله بين الزق والعود[1]

فقال يعقوب للمهدي (وكاد يتشق غيظاً وانحدر المهدي الى البصرة لينظر في أمرها ، وما وكده غير بشار ، فانحدر فلما بلغ الى البطيحة سمع أذاناً في وقت ضحى النهار فقال انظروا ما هذا الاذان فاذا بشار يؤذن سكران ، ثم دعا بابن نهيك فأمره بضربه بالسوط فضربه بين يديه على صدر الحراقة سبعين سوطاً أتلفه فيها ، ثم ألقي في سفينة حتى مات ثم رمي به في البطيحة فجاء بعض أهله فحملوه الى البصرة فدفن بها)[2]

ولنا في هذه الرواية اعتراضات عدة أولها ان حلقة يونس النحوي في البصرة وليست في بغداد ثانيها ان بيتيه (بني امية ...) لا نجد فيهما هجاء ليعقوب بن داود كما يزعم ابو الفرج وغيره وانما فيهما تحريض عليه وهجاء للخليفة ، ثالثها سؤالنا عن السبب الذي يدعو الخليفة للذهاب الى البصرة طلباً لبشار .

وكان يمكنه ان يكلف شرطته أو والي البصرة بالقبض عليه والمجيء به الى بغداد ، ثم ما الذي يدعوه لو أراد ذلك بنفسه أن يموه على الناس ويتظاهر بأنه انما سافر للنظر في امر البصرة وهو لا يريد ان يظفر بأمير خطير أو ثائر صاحب جند واتباع ، وانما يريد رجلا لا حول له ولا طول امام قوة الخلافة وسلطانها .

---

(1) الأغاني ٣ : ٢٤٣ (2) الأغاني ٣ : ٢٤٤

البطيحة ارض واسعة بين واسط والبصرة [illegible]

وإذا افترضنا صحة هذه الرواية جدلا وأن حلقة يونس بن حبيب كانت في بغداد فمحض افتراض ان هجاء بشار للخليفة وصل الى اذنه سريعاً بفضل الوشاة وان بشاراً وهو رجل اعمى كبير السن لم يكن قادراً على سرعة الحركة والانتقال . وكان باستطاعة الشرطة ان تقبض عليه وهو في بغداد أو من مشارفها .

ثم نحن بعد ذلك نعجب لهذا الراوية الذي تفنن في نسج الحذق والمهارة فراب مثل هذه المسافة العجيبة التي جمعت بين المطارد ومطارده من اوسع البطيحة . فاذا بشار يترنح سكران في تلك الصحراء المترامية ولا يكاد يرفع صوته بالأذان والوقت ضحى حتى يكون حراقة الخليفة بحاذاته فيسمعه ويأمر بقتله .

أليس عجيباً أن يسير الاعمى على بعيره والخليفة بحراقته السريعة من دجلة في وقت واحد لمكان واحد .

وإذ افترضنا أن بشاراً حمل معه على بعيره من الخمر ما يجعله سكران حتى يصل البطيحة — إذ ليس في الصحراء أماكن للخمور وبيعها — أفليس غريباً أن يؤذن السكران بدلا من أن يتغنى على عادة السكارى . أوسمع أحدكم بسكران يؤذن قبل بشار . أوليس هذا كله تمحلا من الراوية ليثبت عن قصد ساذجة تهمة الزندقة لبشار ويبرر قتل الخليفة له ؟ اما الرواية الثانية فتقول ان يعقوب بن داود هو الذي قتله وقد خاف ان يقدم على المهدي فيمدحه ويعفو عنه امد ما بلغه من هجائه [(١)]

والرواية الثالثة اقرب الروايات الى المنطق فهي تذكر كسابقتها ان بشاراً مدح المهدي ووزيره ببغداد فلم يعطياه شيئاً ، ثم انه اطال المقام بباب داود وذكره بجائزته فأعرض عنه (فلم تعطف ذلك يعقوب عليه وحرمه ، فانصرف الى البصرة مغضباً) [(٢)] .

ثم ان المهدي قدم البصرة زائراً ووصل الشعراء بين يدي وزيره ولم يعط بشاراً شيئاً وحرمه مرة ثانية . فذهب بشار الى حلقة يونس وانشد هجاءه في الخليفة . وعند ما سمع

(١) الاغاني ٣/٢٠٥ (٢) الاغاني ٣/٢٤٦

بذلك أمر ابن نهيك صاحب شرطته أخذ بشار (وأرقد في زورق وخرجوا وأخرجه ابن نهيك معه في زورق فلما كان بالبطيحة ذكره للمهدي وأرسل الى ابن نهيك يأمره ان يضرب بشاراً ضرب التلف فضرب سبعين سوطاً مات منها والقي في البطيحة) [1]

وهذه الرواية تفسر لنا اين كانت حلقة يونس ولماذا قتل بشار في البطيحة بين البصرة وبغداد

وقد ذكر ابو الفرج رواية يقول فيها انه عند ما ضرب بشار بأمر الخليفة (ما بقي بالبصرة شريف ألا امن اليه بالفرش والكسوة والهدايا ومات بالبطيحة) [2] ولو كان بشار مريض في بيته قبل موته لصدقنا هذه الرواية ولكن كيف نفسر ان يحمل اشراف البصرة فرشهم وهداياهم تلك من البصرة الى البطيحة لرجل مقتول بالصحراء بأمر الخليفة

ثم كيف (تباشر عامتهم وهنأ بعضهم بعضاً وحمدوا الله وتصدقوا) [3] عند ما مات بشار كما يقول أبو الفرج وما كان لرجل من الطول والقوة ما يرهب به مدينـــة كاملة ويضطر اهلها الى مثل هذا النفاق والرياء وهل من المعقول ان نعوس اهل البصرة وسط كل هذا الفساد المبكر يحملون هداياهم لرجل اليوم ويتبادلون التهاني عوته غداً

ثم كيف نصدق قول ابي الفرج في ان احداً لم يخرج وراء جنازة بشار غير امة له سوداء [4] بل كان أهله وتلامذته واصدقاؤه والمعجبون به والنسوة المتظرفات اللواتي كن يرينه ويحفظن شعره كما يقول أبو الفرج [5] وابن مواليه من بني عقيل الذين كانوا يستنجدون به اذا هجاهم احد من الشعراء ويقولون له : (يا أبا معاذ نحن اهلك وبك افتخارنا وربيت في حجورنا فأعنا) [6]

ولئن كان بشار مبغضاً الى اهل الورع والتقى من البصريين ، لقد كان محبباً الى شبابهم وأهل المجون والعبث منهم الم يقل أبو الفرج في هذا (وتهدي بالبصرة واتى فيها

(١) الاغاني ٣/٢٤٦ (٢) الاغاني ٣/٢٤٧ (٣) الاغاني ٣/٢٤٨
(٤) الاغاني ٣/٢٤٨ (٥) الاغاني ٣/٢٠١ (٦) الاغاني ٣/٢١

عزل ولا غزلة الا يروى من شعر بشار ولا نائحة ولا مغنية الا تتكسب به ، ولا ذو شرف الا وهو يهابه ويخاف معرة لسانه)[1]

واذا تركنا جانبا اصحاب الشهوة هؤلاء الذين كانوا يعرفون بشاراً فاين جمهوره هذا الكبير من الفتيان والغزلات والنائحات والمغنيات . أو ليس ذلك من تناقض أبي الفرج رحمه الله فيما يورد من اخباره ؟

وفيما يتعلق بوفاته يذكر ابو الفرج خبراً غريباً ايضاً مفاده ان المهدي امر بتفتيش منزل بشار بعد ان قتله فوجد فيه ورقة كتب عليها ان بشاراً اراد هجاء آل سليمان بن علي العباسيين ، الا انه امسك عنهم اجلالا لرسول الله (ص) لقرابتهم منه . الا انه قال فيهم

دينار آل سليمان ودرهمهم ... كالبابليين حفا بالعفاريت

لا يبصران ولا يرجى لقاؤهما ... كما سمعت بهاروت وماروت[2]

وان المهدي بعد ان قرأ ذلك بكى وندم على قتله وقال لا جزى الله يعقوب بن داود خيراً فانه لما هجاه لفق عندي شهوداً على انه زنديق فقتلته ثم ندمت حين لا يغني الندم)[3]

وعندنا ان هذه الرواية مختلقة لا صحة لها اذ ان بها وجوهاً من الغرابة . فلماذا دعا المهدي الى تفتيش منزل الرجل بعد ان قتله وفرغ من امره . أفلا كان ذلك قبل قتله اذ كان يريد البينة وقيام الحجة ؟ ثم منذ متى كان خلفاء الامويين والعباسيين يندمون على قتل الناس ، ويبكون لهم ، وقد كانوا يقتلون على الظنة والعسف

ولماذا ذكر الخليفة هجاء بشار لوزيره بعد مقتله لا قبله ؟ ثم نحن نعلم ان بشاراً كان اعمى لا يقرأ ولا يكتب ولم يكن من الذين يحرصون على كتابة قصائدهم وظروف قوله لها واسبابه ، فما الذي دفعه اذن ان يحرص على تكليف من يكتب له شيئاً لعدم هجائه لآل سليمان فقط ؟

ثم ألم يكن المنصور والمهدي من ابناء عم الرسول العباسيين كآل سليمان . ولماذا لم يتحرج بشار من هجائهم كما تحرج من هجاء آل سليمان ؟ ثم كيف يكون الهجاء اذا لم نعتبر بيتيه السابقين من اقذع الهجاء ، وأمرّه لآل سليمان وقد رماهم بالبخل والشح

(1) الاغاني ١٤٩/٣ (2) الاغاني ٢٤٥/٣ (3) الاغاني ٢٤٩/٣

وهناك سؤال تثيره هذه الرواية اذا افترضنا صحتها جدلا ، وهو ما الذي فعله المهدي بأبي العالية وشهود الزور بعد ان تبين له كذبهم وانهم كانوا سببا في قتله لشيخ أعمى في الستين من عمره ضربا بالسياط ؟ أيكتفي بالبكاء والندم أم يقيم عليهم حد الاسلام في شهادة الزور وهو خليفة المسلمين وحامي الشريعة واحكامها ؟

شعره :

وقد ذكر لنا أبو الفرج من شعر بشار ما يكفي لأن يحدد لنا اهم اغراضه واساليبه كما ذكر لنا راويين من رواته احدهما يحيى بن الجون العبدي [1] وثانيهما سلم الخاسر الذي قال للرشيد (وحياتك ياسيدي اني لأروي له تسعة آلاف بيت ، ما يعرف أحد غيري منها شيئا) [2]

وقول سلم هذا وقول بشار ان له اثني عشرة الف قصيدة [3] يدلنا على كثرة شعر الرجل وان كان لا يقنعنا تماما بهذا العدد الكبير لقصائده ، اذ لا يمكن لشاعر مكثر تبلغ قصائده الآلاف ان يحدد رقما معينا لعدد قصائده أو يحيط بها حصرا .

ونحن نعلم ان بشارا قال الشعر وهو ابن عشر سنين [4] فاذا طرحنا هذه السنوات العشر من عمره يكون بذا قد قال الشعر لمدة خمسين سنة بمعدل مائتين واربعين قصيدة سنويا اذا اخذنا برواية ابي الفرج الاولى التي يقول فيها انه مات (وقد ناهز ستين سنة) [5] أو يكون قد قال الشعر لمدة ستين سنة بمعدل مائتي قصيدة سنويا اذا اخذنا رواية ابي الفرج الثانية في انه مات (وقد بلغ نيفا وسبعين سنة) [6] ومع ان الفترة الزمنية الطويلة التي عاشها الشاعر وقوله المبكر للشعر وقريحته المواتية الفياضة مما يساعد على كثرة هذا الشعر ويفسرها ، الا انه لا يمكن مع ذلك ان يكون له كل هذا العدد الهائل من القصائد ، ولا يمكن ان ينظم مائتي قصيدة أو تزيد كل سنة ، اللهم الا ان يكون آلة

(1) الأغاني ٣ / ٩٢٧
(2) الأغاني ١٩ / ٢٤٢
(3) الأغاني ٣ / ١١٠
(4) الأغاني ٣ / ١٤٣
(5) الأغاني ١ / ٢٤٧
(6) الأغاني ٣ / ٢٤٠

من هذه الآلات التي تجري في زماننا هذا بالذرة والالكترون .

وقد ضاع معظم شعر بشار ولم يصلنا إلا القليل منه ، وهذا هو ما تعرض له شعر غيره من المكثرين كالسيد الحميري وأبي العتاهية فنحن نعلم أن أغراض الشعر العربي محدودة معدودة وأكثار الشاعر من النظم بهذا الاسراف سبب مهم من أسباب ضياع شعره لأن الناس يختارون لكل غرض أحسن ما قيل فيه ويعرضون عن الباقي . إذ ليس من المعقول أن يحفظ أحد من الناس أربعة آلاف قصيدة في الغزل لبشار وحده أو ثلاثة آلاف قصيدة في المديح أو في أي غرض آخر .

وقد ذكر أبو الفرج أن بشاراً كان يحشو شعره إذا اضطره الوزن أو أعوزته القافية بأسماء لا وجود لها في الحقيقة كأبي عمرو وابن نهان والهيذان اسم لموضع [1] ، وهــذه الملاحظة القيمة من أبي الفرج تدفعنا إلى الاعتقاد بأن كثيراً من أسماء الأعلام والأماكن التي وردت في الشعر العربي لا وجود لها في الحقيقة . ولعل غير بشار من الشعراء كانوا يعمدون أيضاً إلى مثل ذلك إذا اضطرهم الوزن أو أعوزتهم القافية .

وقد ذكر أبو الفرج خبراً نادراً طريفاً أن بشاراً كان في مجلس بحراة بن ثور السدوسي (وعليه زيّ الشعراء) [2] فدلنا على أن الشعراء كانوا يتميزون عن الناس لباساً خاصاً بهم يعرفون به ويدل عليهم .

كما ذكر أبو الفرج ما يدل على أن شعر بشار تعرّض لبعض النحل والسرقة في حياته فقد سمع ذات يوم رجلاً ينشده قصيدته المشهورة (من الرمل) :

لم يطــل ليلي ولكن لم أنم ونفى عني الكرى طيف ألم

(حتى بلغ قوله :

خــتم الحب لها في عنقي موضع الخاتم من أهــل الذمم

فقال بشار : « ممن أخذت هذا ؟ » قال : « من راويتك فلان » فقال : « قبحه الله ،

---

(1) الأغاني ٣ / ١٦٣ - ١٦٤ (2) ٣ / ١٦٦

والله ما قلت هذا البيت قط . أما ترى الى أثره فيه ... ما أفصحه وأشد تمكنه ... ؟ فقال له بعض من حضر : نعم هو ألحقه بالابيات) (١)

ومثل هذا يحمل متوقع الحدوث بالنسبة لشاعر مكثر كبشار أو غيره .

وقد اختلط شعره وأخباره بأشعار غيره من الشعراء وأخبارهم ، اذ نجد أبا الفرج ينسب احدى القصائد لبشار مرة ولأبي العباس الأعمى مرة أخرى (٢) .

وكذلك نسب احدى النوادر والقصص الماجن له مرة ولأبي العباس الأعمى مرة أخرى (٣) ونسب له ادعاء الحج والتظاهر بالسفر له في موضع (٤) ونسب ذلك لمطيع بن اياس في موضع آخر (٥) .

وكان بشار كما يذكر أبو الفرج حريصاً على اختيار الفاظه لتناسب نفسية من يخاطبه ومزاجه . فقد أكثر من الغريب في احدى قصائده التي مدح فيها سلم بن قتيبة ، ومثل ذلك قوله (ان سلما يحبه الغريب) (٦) وعندما أراد أن يرضي جاريته ربابة لانها تأتيه بالبيض من دجاج لها قال :

ربابة ربة البيت   تصب الخل في الزيت
لها عشر دجاجات   وديك حسن الصوت

ورد على من عاب شعره هذا بقوله (فهذا عندها أحسن من قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل عندك) (٧)

ومن خلال كتاب الاغاني تتضح لنا شدة اعجاب بشار بجرير وتعلقه به فقد ادركه في سنواته الاخيرة وهو في أوج عظمته ومجده الشعري فدفعه غرور الشباب والاعتداد بالنفس انه يستطيع جره الى المهاجاة ليشتهر به الا ان جريراً أعرض عنه واستصغره (٨) وكانت هذه بداية تعلقه بجرير ومحاولته لفت نظره اليه . ثم معارضته وتقليده والنسج على

(١) الاغاني ٦ / ٢٥١   (٢) الاغاني ٣ / ٢٣٤ ، ١٤ / ٢٣
(٣) الاغاني ٣ / ٢٣٤ ، ١٤ / ٢٣   (٤) الاغاني ٣ / ١٨٦
(٥) الاغاني ١٣ / ٣٠   (٦) الاغاني ٣ / ١٩
(٧) الاغاني ٣ / ١٢٣   (٨) الاغاني ٣ / ١٤٣

سواه بعد ذلك . وقد ذكر له أبو الفرج قصيدة نونية سمعها أبياتاً من نونية جرير المشهورة ومنها :

ودات دل كأن البدر صورتها ... باتت لها في فؤاد القلب سكرانا

(إن العيون التي في طرفها حور ... قتلننا ثم لم يحيين قتلانا)

فقلت أحسنت يا سؤلي ويا أملي ... فاسمعيني جزاك الله إحسانا

(يا حبذا جبل الريان من جبل ... وحبذا ساكن الريان من كانا)

قالت فهلا فدتك النفس أحسن من ... هذا لمن كان صب القلب حيرانا

يا قوم أذني لبعض الحي عاشقة ... والأذن تعشق قبل العين أحيانا[1]

وقد مات له ولد فجزع عليه ، وتمثل بأبيات لجرير في مثل موقفه ذلك[2] ولعل تعلقه وإعجابه بجرير فقط دون بقية الشعراء كان له أثر في شعره فهو وإن كان يختلف عنه حدة إلا أنه يشابهه في سماحة اللغة ورقة الألفاظ ، وسعة الخيال ووفرة العاطفة .

منزلته الشعرية وآراء النقاد فيه :

حدد أبو الفرج مكانة بشار الشعرية بقوله : (ومحله في الشعر وتقدمه طبقات المحدثين فيه بإجماع الرواة ورياسته عليهم من غير اختلاف في ذلك يغني عن وصفه وإطالة ذكر محله)[3] .

وهذا كما ترى حكم عام لا تفصيل فيه ولا وضوح فيم تقدم بشار طبقات المحدثين وما وجه رياسته عليهم ؟

وقال الجاحظ : (كان بشار شاعراً خطيباً صاحب منثور ومزدوج وسجع ورسائل وهو من المطبوعين أصحاب الإبداع والاختراع المتفننين في الشعر القائلين في أكثر أجناسه وضروبه)[4] .

---

(١) الأغاني ٣/١٦٥ (٢) الأغاني ٣/٢٤٠

(٣) الأغاني ٣/١٣٥ (٤) الأغاني ٣/١٤٥

وقد كان يودنا لو وصلنا شيء من خطب بشار ونثره لتكون لنا صورة واضحة عن هذا الجانب الثاني من أدبه، وان كنا نعتقد انه لم يبلغ فيه من الجودة ما بلغ في شعره. والا لكان قد وصلنا منه بدافع اعجاب الناس به وحفظهم ولو لجزء يسير منه.

ويلفت نظرنا في أقوال النقاد كثرة مقارنتهم له بمروان خاصة دون سائر الشعراء وتبدو هذه المقارنة في معرض ردهم على اسئلة الناس: أمروان أشعر أم بشار؟ وقد حكم له أبو عبيدة بالتفوق على مروان معتمداً على ادعاء بشار في كثرة الجيد من شعره وان له اثني عشرة الف قصيدة جيدة (1)

وفضله الاصمعي ايضاً وقال في تفسير ذلك: (ان مروان سلك طريقاً كثر من يسلكه فلم يلحق من تقدمه وشركه فيه من كان في عصره، وبشار سلك طريقاً لم يسلك وأحسن فيه وتفرد به وهو اكثر تصرفاً وفنون شعر وأغزر وأوسع بديعاً. ومروان لم يتجاوز مذهب الاوائل) (2)

ولعل في هذا التفسير ما يلقي بعض الضوء على سبب تقديم النقاد له، اذ هو في نظرهم مجدد سلك طريقاً جديداً في الشعر لم يسبقه اليه احد. اما مروان فكان مقلداً للاقدمين شديد المحافظة في شعره. وقد تعصب الاصمعي لانه وجد اهل بغداد يختمون الشعراء بمروان لا ببشار. وقال: (وما كان مروان في حياة بشار يقول شعراً حتى يصلحه له بشار ويقومه. وهذا سلم الخاسر من طبقة مروان يزاحمه بين ايدي الخلفاء بالشعر ويساويه في الجوائز وسلم معترف بانه تبع لبشار) (3) ولعل سبب تقديم البغداديين لمروان على بشار انهم كانوا يعرفونه اذ هو مقيم بينهم اكثر من معرفتهم ببشار الذي كان يزور بغداد لماماً ويطيل الاقامة في البصرة بعيداً عنهم.

ويجب ان لا ننسى ان الاصمعي كان معجباً ببشار وربما كان ذلك من اسباب تعصبه له، وكان يقول: (ان بشاراً خاتمة الشعراء والله لو لا ان ايامه تأخرت لفضلته على كثير

(1) الاغاني ٣/١٤١ (2) الاغاني ٣/١٠١ (3) نفسه ٣/١٤٦

منهم) [1]

ونحن لا نقبل هذا العذر من الاصمعي اذ لا قيمة لتقدم عصر الشاعر أو تأخره في تقويم منزلته وقيمة شعره الفنية

وكان الاصمعي يشبه بشاراً بالاعشى والنابغة ويشبه مروان بزهير والحطيئة ويقول : (هو متكلف) [2] كما فضل أبو عبيدة معمر بشاراً في مدح ابراهيم بن عبد الله على مديح جرير والفرزدق دون ان يشرح سبب هذا التفضيل او مبرره [3]

وكان أبو زيد الانصاري يقول (مروان أجد وبشار أهزل) وقال الاصمعي (بشار يصلح للجد والهزل ومروان لا يصلح الا لاحدهما) [4]

اما أبو عمرو بن العلاء فقد حكم لبشار انه افحل الناس بيتاً واهجاهم وأمدحهم [5]

والى جانب هذه الطائفة من الآراء التي جاءت في صالح بشار يقف ناقد واحد فقط هو اسحق الموصلي الى جانب مروان فيفضله على بشار ويقول : (هو كثير التخليط في شعره ، واشعاره مختلفة ، لا تشبه بعضها بعضا أليس هو القائل

انما عظم سليمى حبتي	قصب السكر لا عظم الجمل
واذا ادنيت منها بصلا	غلب المسك على ريح البصل

لو قال كل شيء جيد ثم اضيف اليه هذا لزيفه

وكان يقدم عليه مروان ويقول : هذا هو اشد استواء شعر منه ، وكلامه ومذهبه اشبه بكلام العرب ومذاهبها وكان لا يعد أبا نواس البتة ولا يرى فيه خيراً) [6]

وموقف اسحق هذا واضح كل الوضوح فهو محافظ أشد المحافظة لا يحبذ الخروج على مذاهب العرب ولا يميل الى التجديد ولذلك كان حكمه قاسياً عليه وعلى دعاته كبشار وأبي نواس ونحن لا نوافقه على نظرته هذه في ان ضعف ابيات شاعر ما كافية لرفض الجيد

(1) الاغاني ٣/١٤٣ (2) الاغاني ٣/١٢٩ (3) الاغاني ٣/١٠٨

(4) الاغاني ٣/١٢٩ (5) الاغاني ٣/١٠٠ ـ ١٠١ (6) الاغاني ٣/١٠٦

من شعره والحكم عليه بالضعف والتفاهة . اذ لا يكاد يخلو شعر شاعر من مثل ذلك . يكون قد قاله في صباه أول عهده بالشعر . او قاله دعابة ومزاحاً وتهكماً [1] .

وكما ينقسم النقاد اليوم في مسألة المحافظة والتجديد كذلك انقسموا زمن العباسيين بين محبذ لهذا التجديد مشجع له ، وبين كاره له ضيق به وبأصحابه .

ولم يحدد لنا النقاد المؤيدون لبشار والرافضون له ، ما وجه التجديد عنده وما هي مقوماته وأين يقع من شعره ؟

أثر عماه في شعره .

ولد بشار أعمى كما نعلم وقد تركت هذه العاهة أثراً بعيداً في حياته وشعره . فهو دائم الاشارة لها كناية او تصريحاً . وكان يعتقد ان ذكاءه وقوة حافظته وشاعريته الفياضة تعوضه عن بصره وأمنيه عنه . فقد قال :

عميت جنيناً والذكاء من العمى   فجئت عجيب الظن للعلم موئلا

وغاض ضياء العين للعلم رافداً   لقلب اذا ما ضيع الناس حصلا [2]

وقال :

أتتني ولم ترها تهدي فقلت لهم   ان الفؤاد يرى ما لا يرى البصر [3]

وقال ايضاً

ياقوم اذني لبعض الحي عاشقة   والاذن تعشق قبل العين احيانا

قالوا بمن لا ترى تهذي فقلت لهم   الاذن كالعين توفي القلب ما كانا [4]

ومن ذلك قوله ايضاً :

فقلت دعوا قلبي وما اختار وارتضى   فبالقلب لا بالعين يبصر ذو الحب

---

(١) الاغاني ٣/١٦٣ ، ١٦٧ ، ١٨١   (٢) الاغاني ٣/١٤٢

(٣) الاغاني ٣/٢٣٨   (٤) الاغاني ٣/٢٣٨

فما تبصر العينان في موضع الهوى ... ولا تسمع الأذنان إلا من القلب [1]

وقوله (من المنسرح) :

بلغت عنها شكلاً فأعجبني ... والسمع يكفيك غيبة البصر [2]

ولعلك قد رأيت كثرة تكرار بشار لذكر القلب والفؤاد والأذن في هذه الأبيات القليلة وإشارته إلى أنها تغنيه عن البصر وتقوم مقامه .

وكان بشار كغيره من العميان سيء الظن بالناس لا يطمئن إلى همسهم ويخاف من نجواهم ويتوهم أنهم يتشاورون به سوءاً وفي ذلك يقول :

يروعه السرار بكل أرض ... مخافة أن يكون به السرار [3]

وإسراف بشار بالهجاء أثر من آثار عماه ، فقد جمع إلى العمى قباحة الشكل وسوء الخلق ولا شك أنه تعرض إلى ما يتعرض له غيره من العميان الذين ينشأون وسط رعاع الناس وأوباشهم الذين لا يحترمون عاهته التي ابتلي بها وإنما يتخذونها وسيلة للتندر والمداعبة والمزاح الثقيل ولم يكن لديه وسيلة يدفع بها عن نفسه غير لسانه ، وكلما ازداد لسانه بذاءة وقسوة ازداد خوف الناس منه وتحاشيهم لعبثه والسخرية منه .

فالهجاء عنده إذن سلاح دفاع لا سلاح هجوم ، وهو أثر من آثار نشأته القاسية وبيئته الدانية ولا مجال للمقارنة بينه وبين أبي العلاء الذي نشأ في بيئة مرفهة وأسرة علمية كبيرة يحترمها الناس ويقدرونها .

وفي معظم الأخبار التي ذكرها أبو الفرج لم يكن بشار معتدياً أو بادئاً بالعدوان وإنما كان يدفع عن نفسه ويرد على من آذاه . ألا ترى أنه سمع أرجوزة عقبة بن رؤبة فقال له أحسنت ، فأجابه عقبة بقوله (والله ما تحسن هذا يا أبا معاذ) فاستثاره حتى تصدى بالأرجوزة العزيزة الرائعة على عقبة وصمد لتحديه ، ومطلع الأرجوزة :

يا طلل الحي بذات الصمد ... بالله خبر كيف كنت بعدي

---

(1) الأغاني ٣/٢٣٩ (2) الأغاني ٣/٢٢٩ (3) الأغاني ٣/٢٢٣

وقد قال الجاحظ معلقاً على هذا : (فانظر الى سوء ادب عقبة بن رؤبة ، وقد اجمل بشار محضره وعشرته ، فقابله بهذه المقابلة القبيحة) [1] .

وبعض هجائه كان مداعبة لنفر من اصدقائه الذين تعودوا المزاح معه ، وكانوا يبالغون في استثارته ليهجوهم ويشتمهم . فقد ذكر ابو الفرج ان بعض صديقه هؤلاء تعرضوا له بنوع من المزاح الثقيل وشتموه فقال لهم : (دوموا على يا بني الزنا ، فاني مشغول القلب لست انشط لمشاتمتكم) [2] .

واذن فبعض هجاء بشار كان مزاحاً ودعابة ولم يكن يقصد به الى الجد او الى شيء من الشر ، صغر أم كبر .

وبعض هجائه كان لقوم قصدهم مادحاً بديع شعره فحرموه الجائزة أو اعطوه نزراً . وذلك كفيل باثارته وشعوره بانه مدح اناسا لؤماء لم يكونوا اهلا لمدحه ولا لحسن ظنه وأنا أجيز للشاعر ان يهجو مثل هؤلاء ، ولا انكر عليه ذلك ، اذ كيف لؤماء بالانسان وسوء طبع الا يقابل مديح الشاعر له وحسن ظنه به بما يستحق من الرعاية والاكرام ، وان اناساً يريدون الثناء وحلود الذكر بالبخل والتقتير لجديرون بالهجاء والثلب .

وكان بشار لعاهته تلك لا يعتمد الا على شعره في كسب رزقه اذ لا يحسن عملا ولا يتقن صنعة ، وهو رجل صاحب اسرة وعيال ، فمدح تكسبا وكانت اقدار الممدوحين لديه بقدر عطائهم . الا ترى انه سئل عن احسانه في مديحه لعقبة بن سلم وانه قال فيه مالم يقله في أحد غيره ، فقال : (ان عطاياه اياي كانت فوق عطاء كل احد) [3] .

وكما أثر عماه في مديحه وهجائه فقد أثر كذلك في غزله فهو في معظمه حسي محض يعتمد على ما تسمعه الاذن وما تلمسه اليد .

ومعظم غزله بالنساء وهو مدرج مما أوغل فيه بعض الشعراء من وصف للعشاق والتغزل

---

(١) الاغاني ٣/١٧٢ .
(٢) الاغاني ٣/١٩٤
(٣) الاغاني ٣/٢٢٢ .

بهم فقد عابه ابو عبيدة يوماً بقوله : (يا ابا معاذ أيمدحك الملام الخاذل ؟ فقال غير محتشم ولا مكترث : لا ، ولكن تمدحني امه)[1]

وقد كان وصفه حسياً كغزله وان كان قد استعار معظم اوصافه وصوره من الشعر القديم الذي تمثله واحسن تمثله . والبيت الذي اعجب الناس به وحفظوا له ، وهو :

كأن مثار النقع فوق رؤسنا ... وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه[2]

مستعار كله من صور الشعر القديم وتشبيهاته ولم يكن إختراعاً لبشار أو ابتكاراً منه ، فما أكثر ما وصف العرب سيوفها بالكواكب وغبار المعارك بالليل البهيم . وقد وصف بشار السفينة في اكثر من موضع[3] وهذا اثر من آثار بيئته البصرية . ولعله كان يستخدم السفينة في اسفاره بين البصرة وبغداد

اما الحكمة في شعره فهي خلاصة تجاربه في الحياة وطول معاشرته للناس ولا ترابطه بمذهب فلسفي معين . ويستطيع الرجل اللبيب ادراكها دون حاجة الى افتراض تأثره بالعوامل الاجنبية وقراءة كتب ابن المقفع كما يذهب الى ذلك استاذنا الدكتور شوقي ضيف[4]

خلقه

كان بشار سليط اللسان لا يتورع من الاقذاع والشتم كما كان متهالكاً على اللذة حريصاً عليها ، ولكنه لم يكن شريراً كله . ومن يقرأ اخبار ابي الفرج بامعان يجد الرجل انساناً حراً في حياته وخلقه . فهو وان كان ساخطاً على الناس سيء الظن بهم الا ان ذلك لم يدفعه كما دفع ابا العلاء الى العزلة والتشاؤم . وانما كان مع الناس يشاركهم في حياتهم وامورهم على ميل فيه للدعابة والسخرية منهم وبهم . لم يهرب من الحياة وانما واجهها وعاشرها حلوة ومرة صابرها وصارعته . وذاق خيرها وشرها . كان له زوج وعيال واخوة يرعاهم ويعيلهم

(1) الاغاني ٣/١٨٤ (2) الاغاني ٣/١٤٢

(3) الاغاني ٣/٢٤٢ (4) تاريخ الادب العربي ٣/٢١

ويسعى في حوائجهم، ولم يكن مجرداً من العاطفة الخيرة فقد كان محباً لاخوانه وولده وصديقه باراً بهم . الا ترى الى اخويه القصابين كانا يعيلان على ثيابه يلبسانها ثم يتركان فيها من نتن الرائحة واقـذار مهنة الجزارة ما يتركان فيحتمل ذلك كله ويرى فيه (صلة للرحم) [1] . ثم الا ترى كيف سعى في حاجة ابي الشمقمق وشفع له عند عقبة بن سلم [2] وكان رثاؤه لمن مات من ولده وصديقه [3] مؤثراً صادقاً يدل على عاطفة مخلصة طيبة ونفس صافية شفافة يهزها للعذاب ويعتصرها الحزن .

ثم اقرأ معي هذه الابيات الجميلة الجيدة لتعلم كرم بشار وبعض جوانب خلقه الحسن :

لقد كنت لا أرضى بادنى معيشة ولا يشتكي بخلا عليّ رفيق

خليلي ان المال ليس بنافع اذا لم ينل منه أخ وصديق [4]

عقيدته :

وقد كثر الحديث حول عقيدة بشار فهو متهم بالزندقة والشعوبية . وهما عندي بمعنى واحد . فاذا كانت الشعوبية هي ان يطلب المسلم من غير العرب مساواته بالعرب فهذا شيء لا بأس به ولا ضرر منه وحق يكفله الاسلام لمن دخله . اما الفخر على العرب وذكر خشونة حياتهم البادية وشظف عيشهم فأمر لا تنكره العرب ولا تدفعه عنها .

كان العرب يكثرون من مفاخرة الاقوام الاخرى . ومن حق هـذه الاقوام ان تفخر بما عندها ايضا وترد على العرب . وقد كان بشار في معظم ذلك يرد على من فاخره وعاب عليه اصله ومن شك في ذلك فليرجع الى روايات الاغاني [5] . وحق الدفاع عن النفس حق مشروع . ثم ان هذه المفاخرات لا ضرر منها بين مواطني الدولة الواحدة طالما لا تعرض بسوء لاصول الدين وسيادة الدولة وامنها . وهو أمر متوقع في دولة تضم اشتاتاً من

(1) الاغاني ٣/٢٠٨
(2) الاغاني ٣/١٧٨
(3) الاغاني ٣ : ٢٢٩ ، ٢٣٤ ، ١٦١
(4) الاغاني ٣ / ٢١
(5) الاغاني ٣ / ١٦٦ ، ١٧٥

الناس والواناً من الشهوات المحللة ، ولم يبح الاسلام للعرب ان يتاجروا الناس فلا يرد عليهم احد بمثل ذلك .

والشعوبية التي اتهمنا هي الزندقة عينها ، وهي العمل الجاد ضد الدولة العربية الاسلامية والطعن بالاسلام والرواية به ، وبهذا المفهوم لا أحد دليلاً بيناً يدين بشاراً او يثبت عليه ذلك .

اما زندقته فقد جاءت من قبل الدولة التي قتلته ، وقد عرفنا أن قتله كان لهجائه المهدي ووزيره ووالية في البصرة ، والدولة طرف في الخصومة ، ولا تقبل شهادتها في رجل قتلته فقد تكون ذلك تبريراً منها لمقتل الرجل امام الناس

وقد ذكر ابو الفرج ان بشاراً سمع غناء بيت من شعره فقال : (هذا والله أحسن من سورة الحشر) [1] وفي هذا قلة أدب من الشاعر ودليل على عدم تحرجه في امر الدين ولكنه قال ذلك وقد استخفه الطرب ، وهي حالة نفسية حادة . قد يقول الانسان بها مالا يعنيه وربما كان سكران ، ولو اننا أردنا ان نحكم بالكفر على كل انسان لهفوة كهذه لاسرفنا في ذلك على الدين المتين واهله .

وقد اتهمه غير واحد بالمجوسية وتفضيل عبادة النار على الطين مستدلين ببيته الذي يقول فيه :

الارض مظلمة والنار مشرقة والنار معبودة مذ كانت النار [2]

ولا ينبغي ان نتكلف تفسير البيت وحمله على معناه ليوافق ما في نفوسنا من ميل الى تكفير الرجل ، اذ ليس كثيراً ان يقول رجل من المسلمين ان النار اجمل منظراً وا كثر بهاء من الارض وكلاهما من آيات الله وبديع صنعه ، أليس ذلك تقريراً لحقيقة واقعة لا ينكرها أحد ولا يجادل بها ، وليعني الا نفس ان قائل هذه الابيات رجل اعمى يعيش الظلمة المطبقة عمره كله فهو حري ان يكرهها ويبرم بها ، وحري ان يحب النور ويرى فيه

(1) الاغاني ٣ / ٢١١ (2) الاغاني ٣ / ١٤٠

لنفسه أباً وأمناً وراحة .

ثم أرأيت إلى حكمه ـ أن الشمس أكثر ضياء من القمر أيصح ان يتهمك احد بعبادة الشمس واذا فضلت البقرة على الماعز أيصح ان تتهم بعبادة البقرة ، والخروج عن الاسلام الى الهندوكية ؟ أوليس في ذلك تطرف ومغالاة وإسراف

ونحن نعلم ان النار كانت معبودة لامم كثيرة فما ضرر أن يقول بشار ذلك وما معنى اتهامه بالمجوسية ؟ أفلو كان شاعر من العرب قال ذلك أكنا نتهمه بما نتهم به بشاراً ؟

ولو قال احد منا ان الاصنام كانت معبودة العرب وآلهتها . أيصح أن يتهم بالوثنية والخروج عن الاسلام ؟

وقد عاب عليه استاذنا الدكتور شوقي ضيف رثاءه لاصدقائه ورأى انهم كانوا زنادقة معتمداً في ذلك على امالي الشريف المرتضى [1] ولكننا لم نجد المرتضى [2] يشير الى زندقة اولئك المرثيين كما لم يشر ابو الفرج الى زندقة احد منهم عند ذكره لقصيدة اخرى في رثائهم [3] وقد تبادل بشار وحماد الهجاء واتهم كل منهما صاحبه بالزندقة [4] وشاعر الهجاء يقول كاذباً وصادقاً ولا يتخذ الهجاء حجة على خلق المهجو ودينه ، كما لا تقبل شهادة المتخاصمين في بعضهم البعض .

اما الخبر الذي يقول ان بشاراً كان يدين بالرجعة ويكفر جميع الامة بعد وفاة الرسول (ص) [5] فقد كان عدد كبير من المسلمين على اختلاف نحلهم يدينون بالرجعة والمهدوية وان كانوا يختلفون في شخصية المهدي المنتظر ، وهذا امر لا يعارض اصلاً من اصول الدين ولا يخرج من يقول بذلك منه [6]

اما تكفير الامة فسوء ظن من الشاعر بالناس . ولا يمكن تكفيره الا بعد الأخذ من

---

(١) تاريخ الأدب العربي ٣ / ٢٠٦ (٢) امالي المرتضى ٢ / ١٣٢

(٣) الأغاني ٣ / ٢٣٤ (٤) الأغاني ١٤ / ٣١ – ٢١٣ ، ٣٠٩ ، ٣٦٢

(٥) الأغاني ٣ / ١٤٥ (٦) أصل الشيعة وأصولها ص ١٦

كيف لنا من يؤمن بأن الناس كفروا جميعاً وأن الاسلام لم يعد له وجود وأن الساعة آتية لشدة كفر الناس ومروقهم.

ونحن نجد في شعر بشار ما يشير الى شيء من الاعتزاز بالدين والفخر بالانتساب اليه والدفاع عنه. فقد قال يهجو عبد الكريم بن أبي العوجاء بعد ان ثبت زندقته ووصمه بالحديث الشريف:

قل لعبد الكريم يا ابن أبي العوجاء بعت الاسلام بالكفر موقا
لا تصلي ولا تصوم فان صمت فبعض النهار صوما دقيقا
لا تبالي اذا أصبت من الخمر عتيقا ألا تكون عتيقا
ليت شعري غداة حليت في الجيد حنيفا حليت أم زنديقا
أنت ممن يدور في لعنة الله صديق لمن ... لك صديقا[1]

أترى ان هذا هجاء يقوله زنديق في زنديق؟ انه لو كان بشار زنديقا أفليس من المعقول ان يرثي عبد الكريم ويتوجع له وان خاف الدولة وسلطانها أفليس من المعقول ان يسكت ولا يتعرض لرجل بمثل هذا الهجاء؟

ثم الا ترى كيف يتهم بشار المنصور بالخروج على احكام الدين وشرعته ويدعو الناس للثورة عليه ومناصرة ابراهيم:

تجردت للاسلام تعفو سبيله وتعرى مطاه لليوث الضراغم
فما زلت حتى استنصر الدين اهله عليك فعاذوا بالسيوف الصوارم

ثم يقول في ابراهيم:

من الفاطميين الدعاة الى الهدى جهاراً ومن يهديك مثل ابن فاطم[2]

أيقول هذا رجل لا يؤمن بالله ولا يغار على الاسلام وحرماته. واسمعه يقول ايضا:

وما خاب بين الله والناس عامل له في التقى او في المحامد سوق

(١) الاغاني ٣ ـ ١٤٧ (٢) الاغاني ٣ ـ ١٠٧

ولا ضاق فضل الله عن متعفف ولكن اخلاق الرجال تضيق [1]

أيقول هذا رجل لا يؤمن بالله ولا يتوكل عليه ولا يرى اثابته على صالح الاعمال .

وقوله وقد اراد مغازلة جارية صديق له ثم ندم على ذلك (من المتقارب) :

أتوب اليك من السيئات	واستغفر الله من فعلتي
وأول ما لم ارد بذله	على جهل أمري وفي سكرتي
ووالله والله ما جئته	لعمد ولا كان في همتي
والا فلا اذن سالماً	وسدني الله في ميتتي [2]

أيقول هذا زنديق لا يؤمن بالتوبة وحساب القبر واليوم الآخر .

وخلاصة القول عندنا في عقيدة بشار انه لم يكن زنديقاً كافراً خارجاً عن الدين . كما انه لم يكن في الوقت نفسه شديد التدين والحرص على احكام الدين وتعاليمه . وانما كان رجلاً من عامة المسلمين لا يكفر بالله ورسوله ولكنه لا يتحرج كثيراً كغيره من اتباع هواه وارتكاب المعاصي .

والله ليس من حقنا ان ننصب من انفسنا قضاة للناس يدخل منهم في الاسلام من نشاء ويخرج من نشاء ولسنا مطلعين على غيوب الناس وما تكن ضمائرهم وقلوبهم . وهم يوم القيامة يردون الى خالقهم فيفصل بينهم بالحق . يدخل في رحمته من يشاء ، ويعذب من يشاء وليس لنا الا ان نحسن الظن بالناس ولا نسرف في الحكم عليهم . وحسن الظن مقدم على سيئه .

والله الموفق للرشاد .

محسن غياض

(١) الاغاني ٣ – ٢٤

(٢) الاغاني ٣ – ١٨١

المصادر

١ — الأغاني ـ أبو الفرج الأصفهاني ـ دار الكتب والساسي (مصر) والثقافة (لبنان)

٢ — بشار بن برد ـ الدكتور طه الحاجري مصر ١٩٦٣ .

٣ — أصل الشيعة وأصولها ـ محمد حسين كاشف الغطاء بيروت ١٩٦٠

٤ — تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي) الدكتور شوقي ضيف ـ مصر (دار المعارف) .

٥ — تاريخ الطبري ـ محمد بن جرير الطبري ـ مصر ١٩٣٩

٦ — ديوان بشار ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٧ — حديث الأربعاء ـ الدكتور طه حسين ـ مصر ١٩٦٠ .

٨ — مقاتل الطالبيين ـ أبو الفرج الأصفهاني ـ بيروت ١٩٦١ .

بحوث ودراسات في العروبة وآدابها [1]

تأليف الأستاذ محمد خلف الله أحمد

مطبوعات معهد الدراسات والبحوث العربية

كان أشد ما يضايقني وأنا طالب أدرس الآداب في جامعة الاسكندرية اطلاق عبارة (اولاد الشرقيين) على الطلاب العرب من زملائي المصريين فقد كانت ثقيلة الوقع عليّ وبخاصة ان الاسكندرية كانت تعج بالاقوام المختلفة من يونان وطليان وفرنسيين .

ووجدت نفسي في صحراء نفسية قاحلة أضيق بها إذ يذهلها عن برد العروبة ، وسماحها الأبي عن معاهدها [illegible] . وكنت أتوحش في الحديث مع أساتذتي ، وأتهيب القول مع الطلاب حتى التقيت بأستاذي محمد خلف الله فألفيته يختلف عن زملائه بروحه العربية والاعتداد بالعرب وبقوميته فكان لقاؤه واحة ظليلة حبيبة الرياح في أفيائها القلب وتعلق وراءها الفؤاد . وجرنا طيب اللقاء الى حديث طويل فرحت به عن نفسي ثم أخبر جمعية الشبيبة العربية التي رعاها بعطفه وعنايته [2] . وتجلى لي السبب لما قرأت فيها لمدفوله

فلست من القوم الذين عرفتهم ... عصر لآداب الجدود عاديا

(١) [illegible] هذا الكتاب [illegible] الأستاذ [illegible] في مقالة (كتاب جديد عن العروبة) نشر في ملحق الاخبار العامة ١٢ / ٧ / ١٩٧ .

(٢) [illegible] على الجمعية من [illegible] .

نمتي الى العرب الكرام أرومه ورثت بها عنهم فخاري وجاهيا

عن اليوم ، والغد الحر شائق لأبائه ، نفسي وينهفو فؤاديا

هم مهبط الاديان والوحي والهدى وأمة خير الخلق لله داعيا

انه حديث مضى عليه اكثر من عشرين سنة تبنى فيها الاستاذ الجليل محمد خلف الله سمعة عربية تضيء السبيل للطلاب ، ومنبراً وقاداً يشع بالنور على الفكر في مصر . ولما عين مديراً لمعهد الدراسات والبحوث العربية حمدت الله لانه سيمد يد عربية اصيلة مخلصة

الكتاب :

وكتابه حصيلة فكرة عربية نيرة الجوانب ، ضم بالله عطره من بحوث نضرة وعميقة في اللغة والأدب . التي قدم منها في مؤتمرات عالمية والأخرى في مجمع اللغة العربية بالقاهرة ومن بينها محاضرتان القيتا في بغداد : واحدة في المجمع العلمي العراقي والثانية في مؤتمر الادباء العرب الذي عقد بهذا البلد

والكتاب بجملته توضيح للشخصية العربية ودوافعها الى وكنها في الفكر والادب ، واثر العقيدة الصادقة في مسيرة تاريخها المشرق في العلم والحضارة والفكر الخ .

محتويات الكتاب :

والكتاب يحوي الدراسات التالية (١) شخصية الامة العربية ، قوامها وعناصرها و (٢) وتيمنان من الادب الاسلامي السياسي في وظيفة الراعي ومسؤولياته و (٣) التوجيه اللغوي والثقافي في أدب الكاتب لابن قتيبة و (٤) حكمة ابي تمام و (٥) دراسة لبعض الترجمات والشروح العربية لكتاب ارسطو في صنعة الشعر بويطيقا و (٦) الثقافات الادبية المدنية وحركة الترجمة العربية في القرن الماضي و (٧) اثر القاهرة في نهضة اللغة العربية

وآدابها في القرن العشرين و (٨) اضواء على شعر شوقي وحافظ و (٩) الموهبة الشعرية ووظيفة الشعر عند شوقي و (١٠) الاديب العربي في كفاح الامة العربية . و (١١) الطفل والامة القومية و (١٢) مستقبل الفصحى .

الثارة :

رسم العـــلامة خلف الله المسالك الواضحة التي ارتادهـا العرب ، وكونوا منها الفلسفة القومية والتراث الحضاري الاسلامي واوضح موقفهم من الحرية الفكرية والاسس التي قربتها فلسفتهم من الحكم الصالح ، واكدت على احترام الكرامة الشخصية والاسس العميقة للدولة الديمقراطية القائمة على المساواة بين ابناء الشعب في الحقوق والواجبات ، وقد استشهد بما كتبه الامام علي الى مالك بن الحارث الاشتر النخعي حين ارسله واليا على مصر وما كتبه طاهر بن الحسين لابنه عبدالله لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما . قال مما قاله الامام علي لمالك في عهده :

« فاملك هواك ، وشح بنفسك عما لا يحل لك ، فان الشح بالنفس الانصاف منها فيما احبت او كرهت . واشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم ، ولا تكونن عليهم سبعا ضاريا تغتنم اكلهم . فانهم صنفان إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق ... فاعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب ان يعطيك الله من عفوه وصفحه ... » ويحذره من الغرور والجبروت لان الانسان كائن هالك وان الله هو الباقي (واياك ومساماة الله في عظمته والتشبه به في جبروته ، فان الله يذل كل جبار ويهين كل مختال)

« انصف الله وانصف الناس من نفسك ومن خاصة اهلك ومن لك فيه هوى من رعيتك »

ومن هذا النص قوله (اطلق من الناس عقدة كل حقد واقطع عنك سبب كل وتر ، وتغاب

عن كل ما يَجرحُ لك ولا تعجلن الى تصديق ساع ، فان الساعي غاش وان اشبه بالناصحين)

ويذكره بضرورة معالجة شؤون افراد الشعب بالتساوي وعدم هضم حقوقهم من قبل حاكميها فيقول : « ثم اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الامور ولا تُمحكه الخصوم ، ولا يتمادى في الزلة ، ولا يحصر من الفيء الى الحق اذا عرفه ، ولا تشرف نفسه على طمع ، ولا يكتفي بادنى فهم دون أقصاه » .

ولم يفت الاستاذ خلف الله ان يقف عند اهم اشارة كي فيه تظهر رعاية الاسلام للطبقة العاملة من رسالة الامام هو :

« ثم الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم ، والمساكين والمحتاجين واهل البؤسى والزمنى فان في هذه الطبقة قانعاً ومعتراً ، واحفظ لله ما استحفظك من حقه فيهم ، واجعل لهم قسماً من بيت مالك وقسماً من غلات صوافي الاسلام في كل بلد ، فان للاقصى منهم مثل الذي للادنى ، وكلٌ قد استرعيت حقه ... فلا تشخص همك عنهم ولا تصعر خدك لهم ، وتفقّد أمور من لا يصل اليك منهم ... ففرغ لاولئك ثقتك من اهل الخشية والتواضع ، فليرفع اليك أمورهم ثم اعمل فيهم بالاعذار الى الله يوم تلقاه ، فان هؤلاء من بين هؤلاء الرعية احوج الى الانصاف من غيرهم » .

وفي العرض المختار للنصوص رسم لنا صورة الحكم المثالي والامر السليم لمن يتولى أمور المسلمين ، ومثل هذه النصوص كثير في القرآن والحديث تظهر مقدار رعاية الدين الاسلامي للشعب والسؤال الى حد [illegible] من الحاكمين لأن « اعظم الخيانة خيانة الامة وافظع الغش غش الأئمة » .

ويحسب هذه المقالات الى نفس اسلوبها الشاعري الجميل وخاصة عندما تأتي القصائد الشعرية التي امرضها ابي قيمة في اللفظ والمعنى والاشتقاق وحينما تحدث عن ابي تمام

الشاعر والحكيم وما ثار حول شاعريته من آراء حول الصياغة اللغوية والآراء الفكرية .
وفي دراسة حافظ وشوقي ومكانتهما الشعرية وهذه الدراسات النقدية من خير ما قدمت في اللغة العربية عن الأدباء المعاصرين .

ففي شخصية ابن قتيبة درس الأصول التي قررها الإسلام لمناهج الحكم الصالح ووضعه موضع التفصيل والتطبيق . وفي شخصية أبي تمام تحدث مظهراً للجهود العربية السليمة في ترجمة الفكر الأدبي القديم وفي دراسة شوقي وحافظ دراسة للنهضة العربية الأدبية في القرن العشرين . فقد كانا قائدي الشعر الحديث وأثيرت حولهما أكثر من مناقشة ، وبرز حافظ في الرثاء لأنه كان يحس بالألم ويستشعر للرزية والحزن فبدت في شعر حافظ روح الحزن والتشاؤم . أما شوقي فرأيه فيه شاعر فيلسوف وكان الاختلاف بيناً في المديح فشوقي يمدح مدح فنان له استقلال شخصي وفكري اتخذه سبيلاً للحديث عن الوطن ومشكلاته وإصلاح المجتمع ونقده . أما حافظ فكان يمد أوصاف الممدوحين . وبسبب الاختلاف ظروف الشاعرين الاجتماعية والفكرية والمقومات الفردية فكان شوقي أشد أثراً في تنمية الذوق اللغوي والأدبي وأكثر تطوراً في شعره الغنائي .

شهادة مطران :

وحلف الله أديب بكل جوارحه وشاعر بكل كلمة كتبها وقد كان الشاعر الخالد خليل مطران يأمل فيه أن يكون أمير الشعراء فقد قال له بعد إلقائه قصيدة من شعره بعد أن طرب لها واهتز لجمال معانيها : « ستكون يا بني أمير الشعراء في المستقبل وستقوم الأيام بتحقيق وتقدير نبوغك » ولم تحقق نبوءة مطران كاملة فلم يستمر في الشعر إلا أن الأيام كرمته بين علمه وفضله فارتادت به عمادة كلية الآداب ووكالة جامعة عين شمس وإدارة معهد البحوث

والدراسات العربية وأصبح عضواً في مجمع اللغة العربية وعضواً في عدة لجان علمية في جامعة الاسكندرية ودار العلوم والازهر والمجلس الاعلى للجامعات والشعبة القومية باليونسكو وآخرها عضوية المجمع العلمي العراقي ونال وسام الاستحقاق من الطبقة الاولى تقديراً لعلمه وفضله .

الترجمة والفلسفة :

ومن المنطلق الادبي يرى استاذنا ان للادب واجباً كبيراً في نضال الامة وكفاحها بعد ان تطورت الحياة العامة والقت على كاهل الاديب واجب الريادة ، وابرز ظاهرة في الكتاب فكر منظم وهذا ديدنه في تنسيق العالم وتطبيقه ، في ابحاثه وكتبه[1] وإصراره على التخطيط في كل عمل فكري وادبي حتى نصل في الرأي الى النتائج الايجابية .

ويجد دارس الثقافات القديمة وقفة عميقة النظرة عندما بحث في اتصال الثقافات الادبية القديمة بالثقافة العربية في دراسته لكتاب ارسطو وحركة الترجمة العربية في القرن التاسع عشر فقد تحدث عن اهتمام العصر العباسي بالمنطق والتفكير الفلسفي وسوء الترجمة القديمة لكتاب ارسطو في صناعة الشعر وعدم فهم ظواهر الأدب والمسرح اليوناني ترجمة (متى ابن يونس) ولاحظ الاضطراب في الترجمة ورداءة الاسلوب وضرب امثلة للاضطراب والغموض ومرّ بمحاولات ابن سينا وجهوده في تقريب الاصل اليوناني للذهن العربي

---

(١) [illegible] (١) [illegible] الرسالة (٢) [illegible] (٣) [illegible] في الادب الاسلامي (٤) [illegible] (٥) معالم التطور الحديث في اللغة العربية وادابها (٦) [illegible] ، إضافة الى كتب اخرى ومقالات مع الآخرين .

وله حوالي [illegible] العربية والاجنبية [illegible] ومقالات منشورة في دائرة المعارف الاسلامية [illegible]

واستطراداته الى الموازنة بين الادبين العربي واليوناني وذكر جهود ابن رشد في شرح كتاب ارسطو واضطرابه في معالجة الموضوع .

ولما جاء الى رفاعة الطهطاوي ذكر اثر ترجمته وتعريبه للاسماء قديمة وحديثة عن الالياذة والاوديسة واشرافه بنفسه على الترجمة ، والمحاولة الاولى في ترجمة تليماك ورأيه في مقدرة اللغة العربية بالوفاء بحاجات الترجمة وجاء الى البستاني وترجمته وذكر الاختلاف بين حركتي الترجمة في العصر العباسي والقرن التاسع عشر .

واخيراً فان كل مقالة من المقالات الاثنتي عشرة في هذا الكتاب يجب ان تدرس وحدها دراسة مستقلة لعمقها والميدان الفسيح الذي تناولته كل واحدة منها فهو ليس كتاب ادب وحسب انما هو احياء لدراسة التراث الاسلامي الحضاري والادب الحي

ولعل كل بحث من هذه الابحاث يعادل كتاباً من كتب الدراسات العميقة وهذا شأن خلف الله دائماً ، العاطفة كالجوهر العلمي وكتبه انطباعات فكرية مبكرة .

يوسف عز الدين

أنباء وآراء

(فقيد العربية الأمير جعفر الحسني)

« تعزية »

دمشق — مجمع اللغة العربية

بمزيد من الأسف والحزن تلقى مجمعنا نعي العضو المؤازر له سيدنا العلامة الأمير جعفر الحسني لقد رزئت العربية برجل الخدمات الجلّى في إحياء التراث قدمها لأمته في اطمئنان المؤمن وحرص العالم وإيثار النبيل . والمجمع العلمي العراقي بنعاه للعربية حيث نطق بها لسان ويخط بها بنان ويرهف قلم أو سنان . أجزل الله له الأجر ولنا الصبر وإنا إليه راجعون

الدكتور عبد الرزاق محي الدين
رئيس المجمع العلمي العراقي

سيادة الأخ العلامة الدكتور عبد الرزاق محي الدين
رئيس المجمع العلمي العراقي المحترم

تحية عربية طيبة ، وبعد فقد تلقيت كتابكم في التعزية بالأخ العالم العامل الأمير جعفر الحسني نائب رئيس مجمعنــــا . فكان لتعزيتكم أحسن الأثر في نفسي ونفوس الإخوة الأعضاء . وإن فقد الأمير خسارة للأمة . رحم الله الفقيد وأجزل ثوابه ، وعوض الأمة العربية منه خيراً .

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام .

دمشق في ١٩٧٠/٧/٢٥

رئيس مجمع اللغة العربية
الدكتور حسني سبح

مطبوعات المجمع العلمي العراقي

المعدة للبيع

فلس	دينار	اسم المطبوع
٢٥		عدد مجلة المجمع العلمي العراقي الواحد من العدد التاسع الى العشرين
٤٠٠		البحوث والمحاضرات — مؤتمر الدورة الاولى والثانية — ... ١٩٦٥ ... العدد
٥٠٠		المختصر المحتاج اليه من تاريخ بغداد — لحافظ ابن الدبيثي — انتقاء الامام الذهبي — الجزء الاول — تحقيق الدكتور مصطفى جواد
٥٠٠		المختصر المحتاج اليه من تاريخ بغداد — لحافظ ابن الدبيثي — انتقاء الامام الذهبي — الجزء الثاني — تحقيق الدكتور مصطفى جواد
٥٠٠		[illegible] في السهل الرسوبي [illegible] — الدكتور [illegible]
٢٥٠		الخطاط البغدادي علي بن هلال (ابن البواب) — تأليف الدكتور سهيل انور وترجمة محمد بهجة الاثري وعزيز سامي
٣٠٠		العراق في الخوارط القديمة — جمع وتحقيق الدكتور احمد سوسة
٧٥		الوضع — [illegible] — [illegible] محمد [illegible] الحكيم
٥٠		التفاحة في النحو — تأليف ابو جعفر النحاس — تحقيق كوركيس عواد
٢٠٠		المجمع العلمي العراقي — نشأته — اعضاؤه — اعماله — تأليف عبد الله الجبوري
٢٥٠		[illegible] في موضوعات [illegible] — تأليف كوركيس عواد
٢٥٠		[illegible] ومصطلحاتها العصرية — تأليف الدكتور مصطفى جواد
٤٠٠		تاريخ العرب قبل الاسلام الجزء السادس القسم الاول — الدكتور جواد علي
٤٠٠		تاريخ العرب قبل الاسلام الجزء السابع القسم الثاني — الدكتور جواد علي
٧٥		تاريخ [illegible] (او) [illegible] من تاريخ [illegible] محمد [illegible]
٣٠٠		تاريخ [illegible] — طه الباقر
١٢٠		[illegible] في اللغة والاصطلاح — محمد رضا الشبيبي
٧٥		حول توحيد المصطلحات العلمية في البلاد العربية — محمد [illegible]

فلس دينار	اسم المطبوع
٦٠٠	خريدة القصر وجريدة أهل العصر لعماد الدين الاصبهاني — قسم شعراء العراق — الجزء الأول
٧٥٠	« « « « « « « « « « الجزء الثاني
١	خارطة بغداد قديماً وحديثاً وضع الدكتور أحمد سوسة والدكتور مصطفى جواد وأحمد حامد الصراف
٢٥	دراسة في سيرة النبي ومؤلفها ابن اسحق — للدكتور عبد العزيز الدوري
٢٥	رأي في المصطلحات العلمية — للدكتور عبد اللطيف البدري
١٥٠	مجموعة دورة مؤتمر اللغة العربية من ١ — ٩
٢٠	مناهج اللغة العربية للدراسة الجامعية والبحث العلمي — للدكتور فاضل الطائي
١٠٠	عقبة بن نافع — محمد شوقي أمين
١٠	فهارس لغة الجيم — وضعه [illegible]
٢٥٠	مقدمة في ادبيات — [illegible] وترجمة [illegible] يوسف
٢٠٠	مشارع الفكر الشرقي — تأليف [illegible] ترجمة عباس فضلي خماس ومراجعة الدكتور عبد العزيز [illegible]
٢٠	[illegible] — للدكتور جميل الملائكة
٢٠	مصطلحات هندسة البناء والري والملاحة والصناعة والطيران
٢٥	« العقد
٢٥	« علم الفضاء
٢٠	« القانون الدستوري
٢٥	« الالكترون
٢٥	« علم الذرة
٢٥	« سكك الحديد
٢٥	« نقل الركاب
٥	« مقاومة المواد وهندسة [illegible] وعمارة [illegible]
٥	« [illegible] والتصريح
٥٠٠ و ١	مصور الخط العربي — [illegible]
٢٠٠	مخطوطات عربية في مكتبة [illegible] — للدكتور يوسف عزالدين
٩٠	موجز الدورة الدموية في [illegible] — للدكتور هاشم الوتري

« فهرس المجلد العشرين »

من مجلة المجمع العلمي العراقي

المقالات

تصويب

في مصطلحات علوم المياه (القسم الثاني)

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٦١	١٩	CUT-OFF (CURATAIN)	CUT-OFF (CURTAIN)